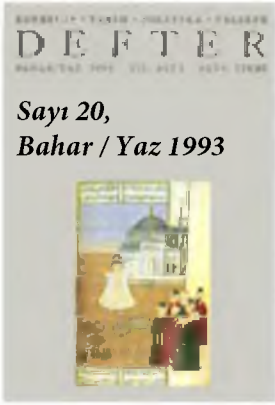
EDEBİYAT · TARİH · POLİTİKA · FELSEFE

DEFTER

BAHAR/YAZ 1993 . YIL: ALTI . SAYI: YİRMİ



İÇİNDEKİLER

■ Söyleşi: Tarih ve Kapitalizm
Halil Berktay, Huricihan İslamoğlu-İnan, Çağlar Keyder, İskender Savaşır

■ Osmanlı Tarihini Ararken
Suraiya Faroqhi

■ Mahremiyet: Mahrumiyetin Resmi
Tülay Artan

■ Flaneur'den Kartografa
Ahmet Oktay

■ Mithat Şen'in Çıplakları
Orhan Koçak

■ İki Bahar
Haldun Bayrı

■ Tarih Karşısında Şiir ve İktidar İlişkileri
Mehmet Yaşın

■ Sır
Vüs'at O. Bener

■ Karışık Kış Manzaraları
Şavkar Altınel

ŞİİR

■ Şiirler: Haydar Ergülen, Mehmet Yaşın, Süreyya Berfe, Roni Margulies, Mahmut Temizyürek

Halil Berktay, Huricihan İslamoğlu-İnan,
Çağlar Keyder, İskender Savaşır

İSKENDER SAVAŞIR: Benim düşündüğüm, başlangıç noktası olarak belli bir tarihçilik tasnifi yapmak. Var olan tarihçilik tarzları nelerdir? Sorunun ardında yatan düşünce de şu. Eskiden de çeşitli tarihçilik tarzları vardı, ama o zaman bu tarzlar daha çok konuları tarafından belirleniyordu. Halbuki son zamandaki değişik tarzlar birbirlerinden yaklaşım bakımından, bütün kavramsal tercihleri bakımından da ayrışmış görünüyorlar. Bugünlerde sosyal tarih dediğimizde daha farklı bir şeyden bahsediyormuşuz gibi geliyor. Aile tarihi dediğimizde de böyle. İktisat tarihi de son 20-25 yıldır farklılaşmış gibi görünüyor. Siz nasıl görüyorsunuz bu tarihçilikler alanını, nasıl bir sınıflandırmaya gidilebilir? Anlamlı mı böyle bir sınıflandırma?

Tarihçilik Birikimi, Bütünsellik ve Karşılaştırmalı Tarih

HALİL BERKTAY: Bana tasnifin zorluğunu saptamak başlıbaşına ilginç geliyor. Çünkü bir düzeyde, aslında Bloch ve Febvre'in 1920'lerin sonlarında *Annales* dergisini çıkarmaya başlarlarken ortaya attıkları program ya da hedef gerçekleşmiş gibi görünüyor. Yani her şey tarihin konusu haline geldi. Önce konular itibarıyla ele alacak olursak, her şeyin tarihi yazılabilir oldu. Tarihin alanı insanların yeryüzünde varoluş faaliyetlerinin tümünü kucaklar hale geldi. Devletin tarihi, egemen elitin içinden çıkan hükümdar, kahraman, askeri komutan vb. büyük adamların eylemlerinin tarihi olarak bir siyasal ve askeri tarih anlayışını, 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarında ekonomik ve sosyal tarih aracılığıyla aşmaya başlamakla kalmadı; doğrudan doğruya örneğin çocuk doğurmanın tarihi ya da beslenmenin tarihi, ilkçağda ve ortaçağda beslenme zehirlenmelerinin tari-

hi (ilkçağda ve ortaçağda görülen hayallerin ya da cadıların, cinlerin, perilerin ardında, mesela o zamanın beslenme rejimlerinden, yenilen bazı mantar türlerinden ya da tahıla dayalı aşırı beslenmenin yol açtığı deformasyonlardan kaynaklanan halüsinasyonların olup olamayacağına kadar araştıran bir beslenme tarihi), ya da Philippe Aries'in ünlü çalışmasında olduğu gibi ölüm anının tarihi, oyunların ve eğlencelerin tarihi, cinsiyet rollerinin ve cinselliğin tarihi, sporun tarihi vb. çok çeşitli konuları içine alıncaya kadar yayıldı; yani insanın yeryüzünde varoluş halinin bütün durum ve faaliyetlerinin tarihsel boyutunun irdelenmesini kucakladı. Ancak bunu yaparken sadece bunlara dönüşmüş de değil; bir yandan eski klasik siyasal-askeri tarihçilik de çok çeşitli yerlerde devam ediyor. *Annales* ekolü tipi uzun vade (*longue-duree*) vurgusu taşıyan tedrici ekonomik evrimleşmelerin tarihi de devam ediyor. "New Economic History" diye adlandırılan, daha ziyade istatistik ve ekonometri ağırlıklı bir kantitatif ekonomi tarihçiliği de devam ediyor. Aynı zamanda mentalite tarihçiliği, kültür ve zihniyet tarihçiliği, çeşitli marjinal grupların tarihçiliği, çeşitli öznelliklerin tarihçiliği de hep devam ediyor. Yani bir bakıma 1920'lerin sonunda ortaya atılmış bir program hedefine ulaşmış oldu ve sanki *Anthony and Cleopatra*'da Shakespeare'in Kleopatra için belirttiği gibi, "her infinite variety" (onun sonsuz durumları) geçerli hale geldi; tabii "her" burada "insanlık" olmak üzere.

Bunda bana çok hoş gelen bir taraf var, çünkü ben tarihin günümüzde sosyal bilimlerin en kapsayıcısı, aynı zamanda en hareketlisi, en canlısı olduğunu düşünüyorum. Üstelik aynı zamanda, giderek en popülerleşen sosyal bilim olduğunu düşünüyorum. Çünkü bu çok çeşitli kültür ve zihniyet tarihçiliğinin aynı zamanda geniş kamuoyu tarafından okunabilirlik vasfı da var. Özellikle bazı Batı Avrupa ülkelerinde bu, kamusal bir heyecan, tarihe yaygın bir ilgi olarak beliriyor. Belki burada bir alt temayı devreye sokmak için, bunun Marksist tarihçilik açısından da geçerli olduğunu söylemeliyim. Mesela Marksist tarihçiliğin başka Marksist sosyal bilim ve uğraşılara göre çok daha başarılı olduğunu düşünüyorum. Yani Marksizm'den türeyen "geleceği öngörme" modellerinde, ister siyasal ister sosyo-ekonomik projeler düzleminde belirli bir kırılma yaşanırken, geçmişi açıklama bakımından Marksist tarihçilik son derece zengin bir dönem geçiriyor.

HURİCİHAN İSLAMOĞLU-İNAN: Habermas'ın bir sözü vardır: "Toplumlar öğrenir." "Tarihçiler de öğrenir" diyebiliriz. Şimdiki tarihçilik bir birikimin sonucu, hem yoğun bir şekilde 60'lardan bu yana yaşamış olduğumuz siyasal mücadelelerin hem de bu siyasal mücadelelerle iç içe gi-

den tarih yazımının sorgulanmasının bir sonucu. Bir örnek olarak 70'lere döndüğümüzde, oradaki en önemli olay bana sanki ideolojik boyutun tematize edilmesiymiş gibi geliyor. Ve bu tematize edilmeyle birlikte tarih yazımının ürettiği ideolojik boyuta artan bir duyarlılığın ortaya çıkması. Yani tarihçilerin kendi toplumları ve diğer toplumlar hakkındaki varsayımlarına karşı duyarlı olmaya başlamaları. Bu bence çok önemli bir dönüm noktası. Tarihçilerin kendi yaptıkları işe, kendi ürünlerinin içerdiği varsayımlara duyarlı olması. Tabii bu duyarlılık her zaman ileriye yönelik olmuyor. Savunmacı yapılar da ortaya çıkabiliyor. Fakat eğer bu duyarlılık ileriye açılımlı olursa önemli bir boyut ortaya çıkıyor. Ben postmodernist akımdan çok, bu tarafına duyarlıyım günümüz tarihçiliğinin; kendi çalışmalarımda Karşılaştırmalı Tarihçilik çerçevesinde bunu vurgulamaya çalışıyorum. Postmodernist tarihçiliğin göz boyayıcı bir yanı olduğunu, daha iyi işlerin, daha kalıcı bir tarihçiliğin Karşılaştırmalı Tarihçilik içinde ortaya çıkabileceğini düşünüyorum. Söz ettiğim bu birikimin üstüne inşa edilen, Weber'e daha yakın türden bir tarihçilikten söz ediyorum; yoksa karşılaştırmalı çalışmalar her zaman vardı. Batı toplumunun yaşadığı kapitalizme geçiş sürecini yalnız Batı'nın yaşamadığına —bunu biliyorduk zaten; dünya sistemi perspektifi 70'lerde bunu bize söylemişti— ek bir boyut daha geliyor: Batı'nın da bu geçişi Batı dışı bölgelerdekine benzer biçimde sorunlu yaşamış olması. Batı tarihini idealize eden yaygın bir düşünce hâkimdi. Buna göre Batı özel mülkiyetin, merkezi devletlerin oluşması gibi süreçleri sorunsuz bir biçimde halletmişken, Batı dışı bölge her zaman bunu yakalamaya çalışıyor, diye. Sözünü ettiğim Karşılaştırmalı Tarihçilik anlayışının çıkış noktası ise Batı tarihini sorunsallaştırma doğrultusundadır. Örneğin benim şimdi içinde olduğum bir konu özel mülkiyet olgusu. Osmanlı'da ezelden beri varolan bir despot devletin varlığı nedeniyle, özel mülkiyetin sorunlu olduğunu varsaymıştık bir dönem. Halbuki Batı'da da özel mülkiyetin yaygınlaşması kapitalizme geçiş sürecinde ve halen de sorunlu bir alanı oluşturmakta. Bu yüzden Doğu ve Batı tarihlerinin eşit derecede sorunsallaştırılması süreci hakkında tartışmamızın yararlı olacağını düşünüyorum. Çünkü tartışmalar genellikle postmodernizm olayına bağlanıyor ve sanki postmodernizm mücadele edilmesi gereken bir şeymiş gibi ortaya konuyor. Yani bizler, büyük çerçeve tarihçileri, sanki onlarla kavga etmemiz lazımmış gibi düşünüyoruz kendimizi; halbuki böyle bir şey yok. Karşılaştırmalı Tarihçilik, büyük çerçeveli kuramların mikro çalışmaları içerebilecekleri bir yapı. Dolayısıyla ben, bir yanda mikro temelli postmodernist çalışmalar, diğer yanda makro modeller, büyük çerçeveli tarihçilik diye bir çelişki görmek istemiyorum.

ÇAĞLAR KEYDER: Bir klişe vardır biliyorsunuz; her nesil ya da her toplum kendi tarihini yazar ve bu tarih diğerlerinden, öncekilerden farklı olur diye. Bu gayet açık ki sorulan soruların niteliğinden ötürü ortaya çıkan bir farklılık; herkes farklı sorular soruyor. O yüzden ben Halil'in meyilli olduğu, sanki estetik olarak daha zengin ve de bu "infinite varieties"i keşfe yönelik tarihçiliği alkışlamaktan çok, şu andaki tarihçiliğin eskiye nazaran çok farklı sorular sorduğunu belirtmek istiyorum. Burada doğru olan şu: Artık bu sorular tüm tarihçiliğin alanına girmiş. Dolayısıyla sosyal tarih şudur, politik tarih şudur, diye ayrı ayrı alanlar tanımlamak zor. Yeni sorular tabii belli tecrübelerden kaynaklanan sorulardır. Bunlar kanımca iki türlü tasnif edilebilir. İlki, sadece devletin ya da hâkim sınıfların nasıl oraya geldiklerini, bildiğimiz tek çizgili ve yukarıdan aşağıya gelişme içinde anlamak yönünde olan sorular değil de, aynı zamanda bu süreçte ne gibi direnmeler oldu, kimler dışarıda kaldı, nasıl dışarıda bırakıldılar, dışarıda bırakılanların direnme üslupları, direnme yolları nelerdi türü sorular. Bunlar aslında eskiden sosyal tarihin alanı içine giren sorulardı. Fakat biraz dışlanmış, temel çizginin dışına itilmiş sorulardı; bunlar şimdi artık genel tarih çizgisinin içindeler. Yani belirli bir iktidar oluşumunu ve bu süreci anlatan tarihçi, bu iktidarın oluşumuna karşı olan odaklar nelerdi, ne tür karşıtlıklar doğmuştu, bu iktidar ne tür mücadelelerden sonra ortaya çıktı gibi soruları da kapsamına almak zorunda hissediyor kendisini. Bu aslında sosyal tarihin genel tarihin içine alınması, onun bütünleyici bir parçası haline gelmesidir. İkinci olay ise daha farklı bir şey. Yaşamın her katmanının, her tür faaliyetin aslında tarihin öznesi olabileceğine dair, Halil'in de söz ettiği olay. Bu tabii eskiden beri farkında olduğumuz bir bütünsellik arayışının bir parçası.

Bu bütünsellik kaygısı, gerçekten tarihi eskiye nazaran daha ilginç kılıyor, daha geniş boyutluluğa, daha fazla çok-seslilik arayışına doğru götürüyor. Bu herhalde günümüzdeki tarih yazımının en önemli vasfı. Fakat şunu muhakkak eklemek gerekir bence; bu çok-seslilik kaygısı her zaman bütünsellik sorularından çıkamayabiliyor, şöyle ki sadece estetik nedenlerle ya da bugüne telmihi zengin olan bir saha bulunup, onun üzerine gidilerek sadece kendine özgü ve epeyce yalıtılmış bir tarihçilik de ortaya çıkabiliyor. Yani demek istediğim, örneğin beslenme bozukluklarıyla ilgili ya da kehanetçilik ile ilgili birtakım tarih örnekleri kendi başlarına sadece olayın ilginçliğinden ötürü yapılmışlık izlenimi verebiliyorlar. Belki de burada yapılması gereken bunların bütünselliğe nasıl iliştirilebileceğine yönelik saptamalar olmalı. Çünkü gerçekten zenginlik getiren bir çaba, sadece estetik kaygıların esiri olarak kalırsa, tarihsel kavrayışımıza marjinal katkılar olmaktan öteye gidemeyecektir. Ben de bu noktadan hareketle da-

ha çok Üçüncü Dünya tarihçiliğinin bu yaklaşımdan nasıl etkilendiğini konuşmak istiyorum. Belki buradan Türkiye'ye de gelebiliriz.

Tarih Yazımı ve Siyaset

BERKTAY: Üçüncü Dünya ve Türkiye'ye gelmeden önce, yani bu genel noktada, hem Huri'nin hem Çağlar'ın söylediklerine çok katıldığımı belirteyim. Bir şey var: Çağlar kendi açımlamaları bakımından kaygı ve niyet terimlerini kullandı. Belki burada küçük bir düzeltme yapmak yerinde olur. Ben tarihçilik insanlık halinin sonsuz çeşitliliğini yansıtır hale geldi derken, herhangi bir bütünsellik kaygısı ve niyetinden ötürü buna ulaştığını söylemedim; bunun bir sonuç olduğunu söyledim. Kuşkusuz bütünsellik kaygı ve niyeti tarihçilerin hepsi için, hatta açık söyleyelim, çok büyük bölümü için mevcut değil. Bütünsellik kaygı ve niyeti, eski "büyük anlatı" (*grand narrative*) anlayışını devam ettirme kaygısı, herkes için yok. Bu tür arayışları ve özlemleri olan insanlar bugün Huri'nin sözünü ettiği şekilde, tarih yazımının birikimi temeli üzerinde, teorik bakımdan donanımlı, Karşılaştırmalı Tarih yapmaya çalışan insanlar alt kesimi içinde yer alıyorlar. Daha açık söyleyecek olursak, bence başka alanlardaki kaderi ve kırılmaları ne olursa olsun, burada, Marksizm'den beslenen, Marksizm'in tarihsel kazanımlarını, tarihsel olarak 19. yüzyıldan itibaren Marksizm'in taşıyarak çıkagelmiş olduğu bazı duyarlılıkları içinde taşıyan bir dünya tarihçiliği anlayışı, tarihçiliğin, içinde bütünsel bir kuram taşıyan damarını, çok hayati bir damarını ve deyim yerindeyse belkemiğini oluşturmaya devam ediyor. Belki bu bugün, Fukuyama'nın "tarih sona erdi" ve "Marksizm toptan iflas etti" anlayışları içinde o kadar fark edilmeyebilir, fakat ben bunun zaman içinde tekrar kendini hissettireceğini, bilince daha fazla çıkacağını düşünüyorum.

Bu çok önemli bir mesele. Tarihçilik, 19. yüzyılın başlarında sistematize olan Alman "bilimsel" tarihçiliğinin —"bilimsel"den kasıt "ampirisist" bir bilimsellik— babası Ranke'nin "biz artık hiçbir şekilde tarih felsefesi yapmıyoruz, ideolojimizi veya taraflılığımızı tarihçiliğimize yansıtmıyoruz, sadece ve sadece gerçekten olduğu gibi olguları yazıyoruz" diye özetlenebilecek iddiasının naifliğinden bu yana çok yol aldı. Yani tarihçinin kendi ideolojisinin ve dünya görüşünün eserine, çalışmasına nasıl yansıdığı, yansıyabileceği, bugüne ve geleceğe ilişkin algılama ve tasavvurla-

nımız ile geçmişe bakışımızın nasıl kaçınılmaz olarak iç içe geçtiği, dolayısıyla tarihçilerin kendi kendilerinin çok daha farkında olmalarının gereği konusunda, hakikaten önemli bir eleştirel tarih yazımı birikimi ortaya çıktı. Böyle eleştirel bir tarih yazımı perspektifini benimseyen ve kendi kendisi hakkında da "ben 20 yıl önce ne yaptım, bugün ne yapıyorum ve bunu niçin yapıyorum, geçmişte yaptığımla nasıl eklemleniyor, hangi yapı taşlarını çıkardım, yerine neleri koydum?" şeklinde bir bilinç taşıyan, başka bir deyişle kendi kendisinin farkında olan (*self-aware*) bir karşılaştırmalı tarihçiliğin evrensel tarih arayışları; mikronun da makronun da bütünselin içine yerleştirilmesi için çok elverişli bir çerçeve oluşturuyor. Böyle bir Karşılaştırmalı Tarihçiliğin diğer tarihçilik dalları ve alanlarına vereceği, deyim yerindeyse, en büyük hizmet de budur. Çağlar'ın dediği gibi çeşitli fragmanter çalışmaları, o çeşitli mikro tarih denemelerini, o çeşitli yerellikleri, dar zaman dilimlerine özgü çalışmaları almak, bağlantılarını ve karşılaştırmalı çerçevelerini kurmak, birbiriyle ilişkilendirmek, derece derece daha yüksek bir bütüne tırmanmaya çalışmak, bu sonsuz çeşitliliği, rasgele bir sonsuz çeşitlilik halinde bırakmamak bakımından çok anlamlı olacaktır.

İSLAMOĞLU-İNAN: Bu farkındalık hakkında, bilinçli tarihçilik hakkında bir şey söylemek istiyorum. Demin de söylediğim gibi bir birikim var. Ve bu birikim sadece tarih yazımından gelen bir birikim değil, siyasi bir birikim var Şimdi son yıllarda yaygın olan anlayış nedir? Siyaset bitti, Marksizm öldü. Bana öyle geliyor ki, şu anda yaşadığımız ortamda sosyal bilimin tüm dallarında olduğu gibi, tarihçilik de son derece siyasi bir söylem. Ve bilinçli olarak siyasi bir söylem, tarihçilik. Bunun en açık belirtisi dekonstrüksiyon çerçevesi içerisinde tarihçinin ürettiği hegemonik yapıların ortaya çıkarılmasıdır. Böylece kolonyal söylem sergileniyor, sonra *developmentalist*, kalkınmacı söylemin varsayımları ortaya çıkarılıyor. Şu anda tarih yazımının siyasileşmesinin üst doruklarından birini yaşadığımıza inanıyorum. Bu siyasileşmenin daha örtük bir boyutu da postmodernizm. Politikayı bilinçli olarak dışlamak da siyasi bir tavır. Politikanın bilinçli olarak dışlanması, unutulması; bu yüzden siyasetin olmadığı bir dünyada yaşıyormuşuz da bu insanlar onun ürünüymüş gibi düşünmek çok yanlış. Bu insanlar son derece siyasi bir dünyaya siyasi bir tepki veriyorlar, ki estetizmi de siyasi bir tepki olarak görüyorum ben. Keza kantitatif tarihçilik de siyasi ortama tepki veren bir şekilde gelişiyor: Siyasi varsayımların, siyasi çıkışların dikkatsiz olduğu, bunların daha ayrıştırılmış şekilde rakamlarla gösterilmesi, hatta rakamlarla gösterilince siyasi önermelerin yanlış olduğunun ortaya çıktığı iddiaları var. Burada vurgulamak is-

tediğim şu ki tarih yazımı yaşadığımız siyasi ve bilimsel birikimlerin sonucu olarak çok siyasi bir noktada. Hepimiz, Marksist ya da Marksist olmayarak bu tarih yazımının içinde yer alıyoruz. Bir siyasi mücadele var ortada. Gayet ince bir şekilde yapılıyor olsa da bir siyasi mücadele var. Bunu kolaylıkla farkediyorsunuz, herhangi bir konferansta, yazılanlarda vb. Artık "yumruklaşma" moda değil, "inceldik", "daha ince konuşuyoruz" ama bir siyasi mücadele bu.

KEYDER: Ben de buna katılıyorum. Muhakkak ki olay siyasi bir olay; yalnız öznel olarak konuşursam, bizim takımın ne söylediği çok açık değil. Çünkü eskiden kendimizden biraz daha emindik. Örneğin üstü kapalı bir ekonomik indirgemecilik üzerine bir dünya sistemi formülasyonu getiren nisbeten üniter bir tarih yazımı, bana çok ters gelmiyordu. Bu olay artık kolayca ve daha az sofistike bir üslupla gerçekleştirilecek bir şey olmaktan çıktı. Çünkü az önce Huricihan'ın sözettiği Karşılaştırmalı Tarih içinde Batı standardını bir kıstas olarak alıp sonra da bu vardı veya yoktu türü laflar etmek yetmiyor. Bunun çeşitli nedenleri var. Bir; biraz gizli olan ekonomik indirgemecilik yetersiz ve zayıf gelmeye başladı. Yani bütünsellik içinde artık "belirleme" meselesini koymak o kadar kolay değil. Örneğin bir hukuk olayına, bir ekonomi olayına olduğu kadar saygıyla bakmamız gerekiyor. Hukuğu hiçbir zaman belki ekonominin yansıması olarak görecek kabalıkta bir şeyler yazmadık ama yine de "göreli bağımsızlık" falan diye geçiştirmeye çalışıyorduk.

BERKTAY: Yani göreli bağımsızlık diyorduk ama o göreli bağımsızlığı irdelemiyorduk aslında...

KEYDER: Hem irdelemiyorduk hem de göreli dediğimiz anda birtakım şeylerden de taviz vermemiş oluyorduk. Bunu daha ciddiye almak demek, bütünsellik çizgisine gelmek demek... Bütünsellik çizgisine gelince de insanın neyi savunduğu belli olmuyor doğrusu. Çünkü örneğin çatal, bıçak kullanmak medenileşme sürecinde bir gösterge, bir yansıma vb. olarak kabul edilebilir, ama hukuk gibi bir iki tane daha böyle çok büyük ada var ki onların irdelenmesi, daha önce zımnen kabul ettiğimiz ekonominin belirleyiciliği meselesine gerçekten daha baştan meydan okuyor.

İkincisi; şu anda içinde yaşadığımız dönemin kendisinin getirdiği birtakım sorular var ki bunları göz ardı etmemiz imkânsız. Çok çarpıcı bir örnek vereyim, bundan iki ay kadar önce bir kısım Asya devletleri Bangkok'ta toplandılar ve dediler ki, bundan böyle biz kendi medeniyetimizin içinde insan haklarının önemli bir şey olmadığını deklare ediyoruz; dola-

yısıyla IMF'nin, Amerika'nın birtakım iktisadi olayları insan haklarındaki başarımıza bağlamasını kabul etmiyoruz. Bu, bence çok doğrudan bir hücum Batı modeline. Bizim varsayımlarımız içinde, birtakım insan hakları gibi, kişiselleşme gibi, ferdin ortaya çıkması gibi olayların sorgusuz sualsiz kapitalizmin gelişmesine bağlanması vardı. Birdenbire karşımıza farklı medeniyetler çıkıyor, kapitalizmin içinde birtakım gelişmeleri muhakkak sağlamayacağı, alternatif toplumsal düzenler olabileceği gibi sorular ortaya çıkmaya başlıyor. Demiyorum ki Bangkok'ta toplanan insanlar bunu samimi olarak, gerçekten felsefi bir özü ifade ederek söylüyorlar. Muhtemelen onların amacı da kendilerini haklı gösterme. Fakat şu anda dünyada genel olarak kabul gören bir tutum oluşmaya başladı. Yani herkes çok kültürlülük, çok uygarlılık diye laflar ediyor. Bizim ister istemez Batı modelinden çıkarsadığımız, ister istemez Batı modelinin giderek emeceğini varsaydığımız toplumlara ben biraz farklı kavramlarla, biraz farklı modellerle bakmak isterim. İlk söylediğime geri gelirsek; siyasi mücadelede bütünsellik isteğinden öteye savunulabilecek daha özgül, daha somut bir prensip koymayı da çok zor buluyorum kendi açımdan.

İSLAMOĞLU-İNAN: Bizim birikimimizden gelen tarihçilerin şu anda yapabileceği somut siyasi öneriler neler olabilir? Analiz düzeyinde yapabileceğimiz, bu çok kültürlü çerçeve içerisinde kapitalizm boyutunu vurgulamaktır, çünkü bütün bu yapıyı, Bangkok'taki Asya devletlerini de Almanya'daki ırkçı söylemleri de birleştiren bir kapitalizm olgusu var. Bu kapitalizm olgusu 19. yüzyıl kapitalizminden belki farklı, fakat yapısal olarak o kadar da farklı değil. 19. yüzyıl gelişimine baktığımızda görüyoruz ki liberal siyasi oluşumlar, örneğin bir Almanya'da hatta İngiltere'de deo kadar doğal bir biçimde, kendiliğinden gelişmiyorlar. Bizim varsayımlarımızın, yani, kapitalizmle birlikte liberal oluşumların geliştiğinin, kapitalizmin hukukun üstünlüğü ilkesini varsaydığının geçerli olmadığını görüyoruz. Tam tersine Batı'nın göbeğindeki tarihlere baktığımızda liberal oluşumların mücadele alanlarını oluşturduklarını görüyoruz. Örneğin hukukun üstünlüğü ilkesi bir meşruiyet ideolojisi olarak hem de her zaman sorunlu olmuş bir meşruiyet ideolojisi olarak karşımıza çıkıyor. Kapitalizm çerçevesinde oluşan devletlerin sürekli bir kriz, bir meşruiyet krizi içinde olduğunu da görüyoruz. Yani kapitalizmin özünde yatan bir olgu var: kapitalizm bir yandan devleti gerektirirken öte yandan onu reddediyor. Bu çelişki kapitalizmin yeniden üretilmesini sağlıyor. Biz bu çelişkinin üzerinde durmamıştık. Her ne kadar 70'lerde Stalinizm'e karşı çıktıysak da, ona verdiğimiz tepkinin etkisi altında Stalinizm'e sadık kalmıştık belki de; ekonominin belirleyiciliği anlamında söylüyorum. Şimdi daha

başka Marx'lar okumaya başladık. Örneğin, ben hukukla uğraşıyorum, Marx'ın fabrika yasaları ile ilgili yazılarını inceliyorum. Hem Marx hem Weber hukukun bir mücadele alanı olduğunu, hukuk kurallarının oluşturucu, imkân verici boyutunu vurguluyorlar. Kapitalizmin oluşmasında, oturmasında hukuk kurallarının önemli bir rolü var. Nitekim bu en bariz bir şekilde bugünkü Rusya'da ortaya çıkıyor. Kilitlenmiş duruyor Rusya. Sanıldı ki varolan rejimin çökmesiyle sermaye hemen Rusya'ya gidecek. Gitmiyor. Ancak uzun dönemli kaygıları olmayan esnaf gidiyor. Büyük sermaye ise devletin kurulmasını, kuralların oluşmasını bekliyor.

BERKTAY: Aynen 19. yüzyıl sonunda, 20. yüzyıl başında Osmanlı'ya gelmekte acele etmediği gibi, hiçbir acelesi yok...

İSLAMOĞLU-İNAN: Şimdi Osmanlı olayı 19. yüzyılda Batı'dan o kadar farklı değil...

BERKTAY: Şunu kastettim; stabilite, hukuksal çerçeve bazı garantilerin tam olarak oluşturulması...

İSLAMOĞLU-İNAN: Hayır, şu nedenle söylüyorum; o dönemde Batı'da da oturmuş değil, kapitalizm ve onun kuralları, kurumları sürekli sorgulanan mücadele alanlarını oluşturmakta. Oysa şimdi günümüzde Batı'da oturmuş bir düzen var, Batı dışında, örneğin eski Sovyetler Birliği'nde ise yok. Ama 19. yüzyılda durum öyle değil. Batı da sallantılı. Yani 19. yüzyılda henüz her yerde kapitalizm bir oluşum içerisinde. Onun için bugünden 19. yüzyıla projeksiyon yapmaya ben soru işareti koyuyorum. Tabii bunu söylerken bugün Batı'da ve eski sosyalist blok dışındaki bölgelerde bu mücadelenin bittiğini söylemiyorum. Sadece bu mücadelenin kapitalizmin kurum ve kuralları çerçevesinde, onun varsayımları içinde cereyan ettiğini, görece olarak onları yeniden oluşturmak doğrultusunda olmadığını söylemek istiyorum.

Nesnel Gerçek Kalmadı mı?

BERKTAY: Peki, ben 19. yüzyıl benzetmesini geri aldım. Tarihçinin bugün bütün diğer toplum ve insan bilimleri gibi ne kadar siyasal olduğundan söz ettik. Huricihan da her zaman mücadelenin cereyan etmekte olduğunu, bunun eskisi gibi yumruklaşma biçiminde değilse bile çok ince şekillerde cereyan etmekte olduğunu söyledi. Ben çok önemli bir örnek vermek istiyorum. Her ilerleme, her kazanım ya da her zenginleşme, nasıl bir bıçak sırtını ifade ediyor; olumlayacağımız sonuçlar da çıkarmak mümkün, tam tersi sonuçlar da. Ve her bir noktada nasıl yeni bir platformda tanımlanmış mücadeleler doğuruyor, bunu somutlamak istiyorum.

Şimdi Huricihan tarih yazımı boyutunun derinleşmesinden söz etti; yani tarihçinin yaptığına, tarihçi ile belge arasında sadece iki boyutlu bir ilişki olarak bakılmaması, yani Amerikan mahkemelerinde tanıklık edenlerin *the truth, the whole truth and nothing but the truth*'u (gerçekleri, bütün gerçekleri ve yalnızca gerçekleri) söylemeye yemin etmeleri gibi, tarihçinin de belgelerine bakarak *the truth, the whole truth and nothing but the truth*'u yazdığı naifliğinden kurtulunmasından söz etti. Bu bir yandan bir kurtulma; fakat bir yandan buna obskürantist yorumlar getirmek isteyenler de eksik değil. Bu, Marksist kökenlerden gelen insanlar için, tarihçinin kendi ideolojisinin eleştirel olarak incelenmesi ihtiyacı, zorunluluğu ve işlevini getirirken, bu sorumluluğu getirirken beraberinde, birçok insan için de şöyle bir kayıtsızlık ve obskürantizme gerekçe oluyor: Ne yapalım herkesin ideolojisi var, herkesin farklı paradigması var, onun için tarihçiler tarih yazdıklarında zaten hiçbir zaman gerçeği yazıyor değiller ve yazamazlar da. Dolayısıyla asimptotik (gittikçe yaklaşan) bir şekilde ya da aproksimatif (yaklaşık) bir şekilde de olsa objektif gerçeği aramak, doğru tarihi ve tarihçiliği aramak tamamen boştur. Tarih zaten bir efsaneden ibarettir. Herkes çeşitli mitler inşa etmekle meşguldür. Bunu reddetmek değil, doğal görmek ve bunun ancak böyle olabileceğini kabul etmek gerekir. Mesela William McNeill'in 1980'lerin ikinci yarısında American Historical Association'ın başkanı olduğunda ortaya attığı *mythistory* kavramını da ve McNeill'in bu konuya yaklaşımında, tarihin randomizasyonu ve tarihçinin bir anlamda gerçeği aramakta sebatkâr olmak sorumluluğundan tamamen arındırılması gibi, bana hayli tehlikeli gelen bir taraf seziyorum. Mesela Charles Maier de *The Unmasterable Past* kitabında buna çok güzel nişan alıyor.

Burada şuna çok dikkat etmek gerekir; tamam, Aydınlanma çağının

naif ampirisizmini ya da biricik gerçeği hemen ve kolayca bulma hayalimizi aştık diyelim. Şimdi bu farkındalığı, yani tarihçinin kendi zorluğunun farkında oluşunu, kendi kendimize karşı uyanık olmak ve görece daha iyi, daha sağlam, daha eksiksiz ve bu anlamda daha doğru bir tarihçilik yapmak için mi kullanacağız, yoksa kendimizi kayıtsız şartsız bir sübjektivizme rasgele kapıp koyvermenin savunusu, özürü olarak mı kullanacağız? Burada önemli bir fark yatıyor. Ben sonuç olarak yeniden kurulmuş da olsa, rafine edilmiş de olsa esinini Aydınlanma çağından alan ve Marx boyunca da gelişen bir objektif gerçeğin varlığı ilkesini görüyorum ve buna çok zikzaklı, çok asimtotik bir şekilde yaklaşabilecek de olsak bu arayıştan vazgeçilmemesi anlayışından yanayım. Bu çöktüğü zaman zaten bilim çöker; bu çöktüğü zaman zaten bir ortak bilgi projesi kalmaz. Bir tarihçilik mesleğinin olabilmesi, herhangi bir anda çok düzensiz bir şekilde gerçekleşse bile bir ortak bilgi projesinin varolabilmesi demektir. Tarihçinin kendisini böyle bir ortak bilgi projesine angaje etmesi demektir. Postmodernist randomizasyonun bir unsuru olarak, "tarih zaten tamamen efsaneden ibarettir, zaten hiçbir şekilde objektif gerçeği yakalayamaz," denildiği anda da ortak bilgi projesi yatar. Bütün bunları, Huricihan'ın söz ettiği tarih yazımı birikiminin karanlık bir yorumunun da olduğunu, bir de bu alanda nasıl bir mücadelenin yaşanmakta olduğunu somutlamak için anlattım. Her yeni kazanım aynı zamanda nasıl yeni mücadeleleri beraberinde getiriyor, bunu somutlamak için...

SAVAŞIR: Ben artık araya gireyim, biraz şeytanın avukatlığını yapmak üzere...

BERKTAY: Bir şey daha söyleyeyim. Bu randomizasyon denemeleri her alanda mevcut. Mesela Çağlar'ın sözünü ettiği Bangkok toplantısı ve Batı'nın insan hakları modelinin reddedilmesini ele alalım. Çağlar bunu kendi perspektifinden şu açıdan yorumladı: Kapitalizmin dünya çapında gelişmesinin bütün bu özgüllükleri ortadan kaldıracağı ve Batı siyasal modelini bütün dünyaya empoze edeceği diye bir öngörümüz vardı, bu gerçekleşmiyor, dedi. Bir başka düzlemde, öngörü düzleminde değil de doğrudan doğruya siyasal ve ahlaki tavır alış düzleminde, biz, belirli bir insan hakları ya da özgürlük anlayışının savunucuları olarak, Asya yönetimlerinin bu iddiasını kabul edecek miyiz etmeyecek miyiz, diye bir sorum var.

İSLAMOĞLU-İNAN: İnsan haklarının tematize edilmesi var. Dekonstrüksiyon yaklaşımı çerçevesinde hukukun üstünlüğü ve insan hakları hegemonik bir söylem olarak belirdi. Yani insan hakları söylemi Batı ege-

menliğinin bir dili olarak tanımlanıyor. Ayrıca insan hakları ezilmişlerin bir dili olarak da karşımıza çıkıyor. Bütün bunlar artık insan haklarının mutlak bir konumu olmadığına, bir mücadele alanını oluşturduğuna işaret ediyor. Birinci durum için bir örnek vereyim: Dünya Bankası *Human Development* başlıklı bir yıllık yayınlıyor. Geçen yılki sayısında Amerika insan haklarında on altıncı sırada yer alıyor. George Bush çok sinirleniyor, Bill Draper'ı arıyor: "Bill, ne yaptın, biz dünyayı fethediyoruz insan hakları diye, nasıl on altıncı oluruz?" diyor. Draper'ın cevabı ilginç; Amerika'da polis herhangi bir otomobilin plaka numarasını alıp tek bir düğmeye bastığında sürücünün bütün yaşamı önüne seriliyor, diyor. Olayı mantıksal sonucuna götürdüğümüzde, eğer insan hakları "özel"in alanının tanımlanması ve bu alana tecavüzün engellenmesi ise, bu, Amerika'da da çelişkili bir olgu. Diğer taraftan siyasi platformda insan hakları ideolojik bir söylem olarak çıkıyor karşımıza. George Will, *Financial Times*'da birkaç hafta önce şöyle diyor: "Yeltsin'den vazgeçmeyelim; o bizim için çok önemli, çünkü özel mülkiyeti getirecek." Özel mülkiyet ise 'özel'in tanımlanması, yani insan haklarının otoriter rejime karşı korunması demektir. Burada vurgulanması gereken Batı'nın ideolojik söyleminin kendi gerçekliği ile sürekli çeliştiği. Çağlar'ın söyledikleri beni gerçekten çok ilgilendiriyor. Siyasi konum almakta zorluk çekiyoruz. Çünkü dünya artık basit terimlerle tanımlanmaya müsait değil.

Ben durumu şöyle değerlendiriyorum. Kapitalizmi tematize ederek, kapitalizmi telaffuz ederek bir siyasi konum belirlemiş oluyoruz. Halil'in deyimiyle randomize edici postmodernist yaklaşımlar kapitalizmi varsayıyor, onu hava gibi doğal telakki ettiklerinden gündeme getirilmesini, sorgulanmasını abes buluyorlar. Postmodernist yaklaşımlar farklılaştırma, ayrıntılandırma kisvesi altında sanki kapitalizmi tematize etmekten kaçıyorlar gibi geliyor bana. Bizler kapitalizmin doğal olmadığını, mücadeleli bir alan olduğunu ve bu mücadelelerin süreceğini dile getirebiliriz.

KEYDER: Ben söylenenlere bir iki reaksiyon göstermek istiyorum. Halil'in bahsettiği mesele, yani çok naif bir pozisyona düşmeden ve gerçekten varolan bir gerçeklik olduğu varsayımından hareket ederek, asimptotik bir şekilde buna yaklaşmaya çalışmak, çok zor bir pozisyon. Buna karşı olduğumu söylemek istemiyorum, fakat bunu pratikte gerçeğe, araştırmaya dökmek imkânsıza yakın. Çünkü sürekli karşımızda bizim dışımızda vaz edilmiş sorular var. Bunların bir kısmı politik olarak ortaya çıkmış sorular. Örneğin içinde yaşadığımız kültürün veyahut da iktidar ilişkilerinin ortaya attığı saptamalar, sorgulamalar, sorgulanması istenmeyen birtakım öneriler, vb. Bir kısmı da tarih disiplininin, tarihçiliğin içinden

çıkan şeyler; bunların ikisine de reaksiyon gösteriyoruz ve daha önce sözettiğim "hangi sorularla işe başlamak" kaygısı da bunun çok içinde. Hangi sorularla işe başlayacağımızı çoğunlukla kendimiz saptamıyoruz.

Postmodernist yaklaşımda belki karikatürize edebileceğimiz tarihin sübjektifliği veyahut da tarih yazımının insanın istediği tür mitoloji yaratmasına yardım edici bir araç olması meselesi, eskiden de, Althusserci yaklaşımın içinde de vardı. Orada da biz hangi prensibi, hangi çıkarı ortaya atmak istiyorsak ona göre teori yaparız türü bir yaklaşım vardı. Buna ve postmodernist randomizasyona karşı çıkmak için yaptığımız şey, çok zor bir denge. Çünkü soru sormadan tarih yazamayız, sorularımızın olmamasına imkân yok. Sorularımız olunca baktığımız şeyler belli. Örneğin Türkiye'deyken mecburen, milliyetçiliğin nasıl ortaya çıktığına bakıyoruz ve yine mecburen, milli tarihçilerin ortaya atmış oldukları tezleri zayıflatacak, yanlışlayacak birtakım şeyler araştırmak durumundayız. Fakat belki daha önemlisi, dünyada olup biten, kapitalizmin getireceğini varsaydığımız birtakım yan olayları —hukukun üstünlüğü, insan hakları, sivil haklar vb. gibi olayları— sorgulayan görüşler karşısında ne yapacağız?

Bazı şeyleri zaten yapmaya başladık. Örneğin, artık sadece sermaye birikimi nasıl oldu veya kalkınma nasıl gerçekleşti, bunlara bakılmıyor. Aynı zamanda sivil haklar var mıydı, özel mülkiyetle ilgili ne tür faktörler vardı veya yoktu, bu tür şeylere de bakıyoruz. Bu yeni soruları sorarken muhakkak ki bize verilmiş, dünyanın içinde olduğu bir gündemin parçasıyız. Bu Türkiye'nin özgüllüğü içinde de olabilir, dünya tartışmasının içinde de olabilir. Bu gündemin bizi belirli türdeki araştırmalara götürdüğü de muhakkak. Fakat bu araştırmaları sürdürürken, acaba "objektif gerçekliği olan tarih" kaygısını sürdürmek mümkün mü? Halil'in söylediği şeye sadece bir istek olarak katılabiliyorum. Bunun pratikte gerçekten yapılabileceğinden emin değilim. Üçüncü Dünya tarihine baktığımız zaman, Üçüncü Dünya'da yapılan tarih şekline baktığımız zaman, bunun ne kadar imkânsız olduğu ortaya çıkıyor. Yani bir modernizasyoncu, kolonyalist tarih yapılmış, onun arkasından millici, kalkınmacı, bağımlılığa karşı bir tarih yapılmış; onun arkasından bir sürü yönde, bazılarının direnme gösteren grupların özcü bir tarihine —*subaltern* diyoruz— doğru geliştirdiği bazılarının yine bağımlılık tarihini yapanlara reaksiyon olarak yaptıkları tarihler... Bütün bunlar ortaya yeni birtakım veriler çıkarabilir. Fakat bunların gerçekten objektif bir tarih oluşturduklarına inanmak da zor. Gündemin tayin ettiği sorular soruluyor, birtakım veriler bulunuyor, keşfediliyor, belirli şekillerde seçiliyor, belirli şekillerde birleştiriliyor ve ortaya bir tez çıkıyor. Bu yüzden içimden Halil'in söylediğine "inşallah" demek geliyor.

SAVAŞIR: Bana müsaade edin, çok fazla kendinizden memnun ilerliyorsunuz gibi geliyor bana...

İSLAMOĞLU-İNAN: Yok, kendimizden hiç memnun değiliz de, bir tek şey ekleyeyim. Bu öznellik boyutu kaçınılmaz bir şey ve Çağlar'ın söylediklerine katılıyorum. Halil'in sözünü ettiği gerçeklik meselesi, bizim için çok önemliydi, mesela doktora programına başladığımız yıllarda çok önemliydi. Biz oraya gerçekliğe giden yolları bulmaya gitmiştik. Şimdi kalmadı bu. En azından mutlak, statik bir yapı olarak gerçeklik kalmadı. Diğer taraftan, gerçeklik dediğim zaman benim kafamda gayet açık bir resim var. 17. yüzyıldan itibaren belirli somut bir tanımı var bu gerçekliğin; bu kapitalizm gerçekliği. Bu mücadeleli bir gerçeklik ve sürekli dönüşen bir gerçeklik. O perspektifi muhafaza etmek çok önemli. Öznellik her zaman olacak. Her tarihçi başka bir yanından bakacak kapitalizme, bir kısmı direnmelere bakacak, bir kısmı onu perçinleyen yapılara bakacak. Fakat bir şekilde o büyük resmin gözden kaçırılıp kaçırılmaması, gerçekliğe yakınlık ve uzaklığı belirliyor bence. Gerçekliği fetişize etmeyelim de adını koyalım. Gerçeklikle ne demek istiyoruz. Benim için soyut bir olay değil gerçeği bulmak.

Postmodernizm, Tarihselcilik ve Marksizm

SAVAŞIR: Üçünüzün de üzerinde anlaştığı ve "kendinizden memnunsunuz" dediğim bir postmodernist şeytan icat ediyorsunuz ve bu postmodernist şeytana karşı ortak bir diliniz var. Ben biraz da o şeytanın avukatlığını yapmak adına bir şey söyleyeyim, bunu hesaba katarak devam edelim. Marksist tarihçiliğin şöyle bir yanı var; tarihsel olanı, verili olanı çevirebileceğimiz bir kavramsal dil Marksizm, eninde sonunda. Örneğin adam "milliyetçiyim" diyor, biz onu ne yapıyoruz? İşte ulusal bir burjuvazinin kuruluşuyla ilgili bu, diyoruz. Adam "ben bu dünyayı kuran şeytanın değil, dünyanın dışında duran Tanrı'nın temsilcisiyim" diyor; biz onu da başka bir dile tercüme ediyoruz. "Postmodernist randomizasyon" dediğimiz şeyi aslında çok başka türlü okumak da mümkün. Bir şekilde verili kavramsal dilimizden feragat edip tarihsel olanın, "nesnel"in, yani "öteki" insanın kendi kavramsal iklimini yaratmak diye de, kendi mitini yaratmak değil, gerçekliği ortaya çıkarmak diye de okumak mümkün. Postmoder-

nizm dediğiniz şeyin içinde daima böyle bir iz var. Yani Marksist tarihçilikten daha gerçekçi olmaya kendini aday kılan bir yön de var. Halil sen subjektivizmden bahsettin. Ben şeytanın avukatlığını yaparak, Marksist tarihçiliğin aslında sıkı bir subjektivizm olduğunu, Marksist aydınların subjektivizminin ifadesi olduğunu da söyleyebilirim. O bakımdan isterseniz postmodernist meydan okuma deyin, ki bence bu meydan okuma daha da eski bir meydan okumadır, üçünüz de bunun etrafından dolanarak konuşuyorsunuz gibi geliyor.

İSLAMOĞLU-İNAN: Evet, şeytanın avukatlığına varım da, bu biraz haksızlık. Çünkü burada konuşulduğu şekliyle Marksist tarihçilik, senin dediğin anlamda tercüme yapan bir anlayış değil. En azından o tercüme tarzından uzaklaşmaya çalışan bir anlayış. Belki postmodernizm bir karşı güç gibi tanımlandı ve öyle konuşuldu ama şimdi de tam tersi oldu. Marksizm ideal bir tip olarak tanımlandı, post-modernizm dinamize edildi. Her iki tarafı birden dinamize etsek daha verimli konuşacağız gibi geliyor. Biz postmodernizmi dondurduk mu? İçermeye çalıştık gibi geliyor bana. İndirgemeden. Çünkü postmodernizm bu ortam içerisinde yapılan belirli bir mücadelenin bir parçası. Onun için onu dışlamak söz konusu değil. Benim tek söyleyebileceğim şey; bu mücadelenin nerede olduğunu söylemiyorlar onlar, bundan kaçıyorlar. Biz de bu mücadelenin nerede olduğunu söylemeye çalışıyoruz.

BERKTAY: Benim çok başka tepkilerim de var...

KEYDER: Ben de postmodernizmi bir yorumsama tekniği gibi görmene karşıyım...

SAVAŞIR: Postmodernizm içinde bir iz dedim...

KEYDER: Çünkü öyle tanımlamadık biz. Başından beri, bir bütünselliği reddetme olayıdır, dedik. Dolayısıyla hangi sorularla tarih yapıldığı, hangi kaygılarla tarih yapıldığı estetik bir prensibe indiriliyor; eskiden bizim yaptığımız tür kalkınmacılık veya şimdi bazılarının yapmaya çalıştığı bir direnme veyahut da bir ideolojik meşruiyetin nasıl yerleştiği türü, belirli bir perspektiften yola çıkarak sorulan sorular, sorulmuyor, dedik. Yoksa, ben yorumsama olayına karşı olduğunu sanmıyorum bütünsellik perspektifinin, çünkü sonuç olarak ortaya çıkarılması istenen zaten çeşitli farklı anlayışların birbirleriyle nasıl eklemlendiği ve sonunda bunun içinden nasıl bir iktidar veya güç dengesi ve ilişkiler ortaya çıktığı. Ama me-

sela şuna karşıyım: Yorumsamada bırakıp olayı, köylüler de bu olayı şu şekilde yaşıyorlardı dedikten sonra, mesela o köylülerin yaşadığı olayla devletin pratikleri arasındaki ilişkiye bakmamak. Köylülerin yaşadığı olayla köylülerin kendi içlerindeki ayrışmanın etkilerinin ilişkisine bakmamak. Bu tür şeylere karşıyım. Çünkü yorumsamak her zaman bir özcülük (*essentialism*), getiriyor beraberinde. Bu özcülüğün çeşitli ilişkiler sonunda, çeşitli bağlama özgü pazarlıklar (*contextual negotiations*) sonunda ortaya çıktığını unutmak, bana ters gelen.

BERKTAY: Ben üç şey söylemek istiyorum. Çağlar'ın daha önce dikkat çekmiş olduğu bir çoğaltmaya ben bir ek daha yapacağım. Çağlar, çok haklı bir şey söyledi. Postmodernist diye nitelediğimiz —belki dikkatsizce— benim daha önce sözünü ettiğim subjektivizasyon ve randomizasyon olayının köklerinin aslında daha önce Althusserci teorisizmin bağrında da saklı olduğunu; yani Althusserci teorisizmin de bizatihi teorisist olduğu için, teoriyle başladığı ve teoriyle başlanabileceğini iddia ettiği ve teoriyi böyle adeta *a priori* aksiyomatik bir kertede vazettiği için, ve neden o teori değil de bu teori, o teori nereden çıkıyor sorusunu atladığı için "her şey seçkin teoriye bağlıdır" gibi bir rasgeleleştirmenin tohumlarını içinde taşıdığını söyledi. Ben buna daha önce yer alan ve çoğu insanın aklına gelmeyen bir başka rasgeleleştirme eklemek istiyorum. Bu da Leninist ve Stalinist rasgeleleştirme. Şundan ötürü; çünkü Leninist ve Stalinist perspektifte de mesela burjuva tarihçileri vardır ve proletaryanın tarihçileri vardır. Ve bunlar aynı gerçeğe hiçbir şekilde bağlı değildirler. Aralarında ortak bir bilgi projesi yoktur. Pokrovski için mesela —üstelik Stalinizm'den de önce bu; Bolşevik bir eski tüfek olan, üstelik Stalinizm döneminde tasfiye edilmiş olan bir Leninist tarihçinin, Pokrovski'nin bakışında bile— burjuva tarihçileriyle proletarya tarihçileri arasında ortak gerçek diye bir şey yoktur ve böyle bir ortak gerçeği aramak proletaryaya ihanettir, Marksizm'e ihanettir, burjuvazinin şekerli kurşunlarının iğvasına kapılmaktır, vb. Tarihçi gerçeğe karşı sorumlu değildir, bir ortak bilgi projesine karşı sorumlu değildir; Marksist olmayan başka tarihçilerle aynı mekânda yaşamamakta ve çalışmamaktadır. O proletaryanın, yani proletarya partisinin, tarih cephesindeki bir neferidir. Böyle anlayışlardır ki daha o dönemlerde, hakikaten, Marksist olan ve olmayan (ya da Sovyetler Birliği'ndeki ve başka ülkelerdeki) tarihçilerin birlikte çalışmalarının, birbirlerini anlamalarının, diyalog kurmalarının önünde engel oluşturmuştur; tabii o zamanın son derece kutuplaşmış koşullarında olmuştur bu; bunun kendiliğinden gökten zembille indiğini ve hiçbir arkaplanının, çerçevesinin olmadığını kastetmiyorum. Bu burjuva tarihçisi ve proletarya tarihçisi anlayışı, Alt-

husserci bir teorisizm ve aynı zamanda "tarihçinin yaptığı zaten mitoslar inşa etmekten başka bir şey değildir ve başka bir şey yapamaz" anlayışı — bunlar, derece derece ortak bilgi projesini yok etme kapasitesine, onu parçalama ve tarihçileri bağlayan hiçbir ortak meslek ahlakı, hiçbir ortak çaba bırakmama kapasitesine sahip tehlikeler olarak ortaya çıkıyor.

Şimdi, Çağlar'ın benim söylediğim idealin çok zor olduğu hakkında işaret ettikleriyle İskender'in söylediklerini birleştirerek cevaplandırmaya çalışırsam, şunu kaydetmek isterim: Her bir tarihsel konjonktürün, zaman-mekân dilimi içindeki her bir tarihsel somutluğun "kendi gerçekliğini" bulmak. Yani mesela köylüler onu nasıl yaşamışlardı? Düzenin "heretik" sayılan köylü karşıtlarının kendileri onu nasıl yaşamışlardı veya Engizisyon'un kendisi onu nasıl yaşamıştı? Bunu bulmak — bir kere bu yeni değil. Bu tarihsellik (*historisizm*) zaten, Rankeci ekolün tanımladığı şekliyle. Aynı anlayışın uzantısında, Dilthey için de tarih bir imler âlemidir ve mesele o imlerin kendi zamanlarında ne anlama gelmiş, nasıl yaşanmış olduklarını bulmaktan ibarettir. Bu, bence sosyolojideki *işlevselciliğin* karşılığı. Antropolojik bir relativizm bu adeta. Yani, her toplumun kendi kurumlarının kendi içinde işlevleri vardır; mesele sadece onu kendi dilimi içinde anlamaktan ibarettir. Ya da belki, çok uzak bir çağrışımla, neoklasik iktisatta da *inter personal utility comparisons* yapılamaz denir ya, burada da her bir tarihsel durum arasında hiçbir karşılaştırma yapılamaz, mesele her birini tek tek anlamaktan ibarettir. Bunu savunan bir metodoloji ve tarih anlayışı ile, somut zaman ve mekân içindeki tarihsel somutlukların karşılaştırmalı bir perspektif içinde ele alınabileceğini, ortaklıklarının ve farklılıklarının maddi temellerinden hareketle kurulabileceğini öne süren bir metodoloji —mesela Tarihsel Materyalizm genel teorisi gibi— benim gözümde, "o da bir paradigmadır, bu da bir paradigmadır, ikisi de eşittir, ikisi arasında nasıl seçim yapacağımızı bilemeyiz" türü bir agnostisizme terk edilebilecek bir olay değildir. Ben bunu rasgele bir olay olarak göremiyorum. Benim kastettiğim, asimtotik olarak gerçeğe yaklaşmak kertesi, olayı, hem üzerinde somut araştırma yapılan her bir (görece dar olarak tanımlanmış) konu düzeyinde, hem de büyük teorilerin hiyerarşisinin nasıl kurulabileceği açısından da, iki kertede de geçerli.

Mikro düzlemde şunu kastediyorum: Kendi alanımdan bir örnek seçecek olursam; mesela ortaçağ manoru, ortaçağ manorunun yapısının ne olduğu, yani bunun içinde mesela *demesne*'in veya hassa çiftliğin ağır basıp basmadığı, belki bunun esasının, temel sürecinin *demesne* üzerinde angaryalar veya zorunlu emek hizmetleri yoluyla yerine getirilen bir emek süreci olup olmadığı, *demesne*'in ağır bastığı manorların gerçekte ne kadar yaygın olduğu gibi, ortaçağ tarihçiliğinin bir dizi sorusu var. Bu çok basit

örnekte, ben bunun cevabı bilinebilir bir şey olduğunu düşünüyorum. Buna tarih içinde çeşitli biçimlerde cevap verilmiştir. Mesela 19. yüzyılda *demesne*'in çok daha ağır bastığı, hassa çiftliğin esas olduğu ve hassa çiftlik üzerindeki üretimin esas olduğu düşünülüyordu. Bunun arkasında da, tarihçilerin farkında olmadıkları, belirli bir tarih-yazımsal varsayımlar dizisi vardı. Şimdi 20. yüzyılda ortaçağ tarihçiliği hem bu Romanist denilen tarih yazımı geleneğinin farkına vardı ve eleştirisini yaptı, hem de bu *demesne* merkezli manor yorumunun karşısına, Avrupa'da manor tiplerinin somut dağılımı, hassa çiftliğin ve köylü çiftliğinin verili ağırlıkları vb. konusunda, giderek zenginleşen bir istatistiki veriler öbeği koydu. Bunu sadece kesitsel olarak yapmakla kalmadı; zaman serileri olarak da *demesne*'lerin giderek küçülmesi ve yok olması sürecini aydınlattı.

Şimdi, ortaçağ tarihçileri, üstelik de bugün var olan tarih yazımı birikimleriyle bu sorunu "senin yorumun sana, benim yorumum bana" düzeyinde mi bırakacaklardır, yoksa, sonuç olarak kanıt nedir, veri nedir, bunları çok çizgisel ve dar ölçüler içinde anlamasalar bile, sorunu belirli kanıt öbeklerine göre tartışmak şeklinde bir ortak meslek akdi tarafından bağlı olmaya devam edecekler midir? Buna verilen cevaplar değişebilir. Ben bilinebilir derken, şu anda hidayete erdik ve artık bu cevap değişmeyecek gibi bir şeyi kastetmiyorum. Ama tartışmanın nasıl yürütüleceğine ilişkin belirli ve herkesi bağlayan ortak kurallar olacak mıdır, olmayacak mıdır? Mesela, Postan ile Duby emek hizmetlerinin giderek azalışına dair bazı şeyler bulduğu zaman veya Adrian Verhulst, Roma'dan ortaçağa angaryaların kesintisiz sürüp gelmediğine dair bazı şeyler bulduğu zaman, bunlar bütün tarihçilerin bilgi dağarcığına girecek ve onların bazılarının yargılarını etkileyecek midir, etkilemeyecek midir?

Ekonomide bir Cambridge Criticism tartışması olmuştu 60'lı ve 70'li yıllarda. Piero Sraffa gibi, Joan Robinson gibi, Maurice Dobb gibi Marksist ya da neo-Ricardian bir kısım iktisatçı, aslında herhangi bir kâr oranı ya da başka bir deyişle herhangi bir sömürü oranı önceden varsayılmadan fiyatların hesaplanamayacağını, dolayısıyla neo-klasik bölüşüm teorisinin *kendi varsayımları içinde yanlış olduğunu*, nihai birim fiyatlarının sınıfsal dengeler tarafından belirlenen bir sömürü oranı varsayılmadan türetilemeyeceğini ortaya koymuşlardı. Bu aslında neo-klasik görüşü hayli çökertici bir olaydı. Ama neo-klasik teorisyenler çıktılar ve dediler ki; neo-klasik teoriyi sürdürüp sürdürmemek bir iman meselesidir. "Bu bir inanç meselesidir, ben bu inancı taşıyorum," dedi Ferguson. Bu söz de tarihe geçti. Çünkü bir bilim adamının "bu bir inanç meselesidir, ben bu inancı taşıyorum," demesi bir yığın şeyi bir yana bırakmasıdır. Kendi durumu, öncülleri konusunda dürüst davranmıştır ama ortak bilgi projesi diye bir şey kal-

maz, bu söylendiği zaman. Tarihçiler bunu söyleyemezler. Bu söylenmemelidir, hiçbir bilim dalında söylenmemeli ve böyle davranılmamalıdır.

İSLAMOĞLU-İNAN: Ama şimdi sen bir tez getirdin...

BERKTAY: Ben bunun inanç olmadığını söylüyorum. Bunu nasıl yargılayabiliriz? Hafıza ve birikimin terimleriyle. Bence iyi ya da kötü tarihçiliğin birikimle ve hafızayla ve derece derece ufuk genişlikleriyle ve bunların beraberinde getirdiği yargılama olanaklarıyla ilgili boyutları vardır. Sonuç olarak, çeşitli büyük teoriler ve büyük metodolojilerden hangileri şu ana kadarki ampirik çalışmaların önümüze getirdiği muazzam bilgi yığınlarını daha iyi taşıyabiliyor, hangileri taşıyamıyor, budur mesele. Büyük teorilerin yargılanmasına gelindiğinde bence bu da muğlak bir mesele değildir. Ben üzerinde çalıştığım her somut konuda, tarihsel materyalizmin genel teorisini ve metodolojisini yargılamaya, gözden geçirmeye ve değiştirmeye, tekrar sınamaya, tekrar yargılamaya ve belki biraz yeniden biçim vermeye devam ediyorum, devam edebilmeliyim. Eğer uymuyorsa, açıklayamıyorsa vb. vazgeçebilmeliyim. Ben tarihsel materyalizmin sonuç olarak önümüzdeki muazzam somut bilgi zenginliklerini gene de daha iyi açıklayabildiğim gördüğüm ölçüde ve bu doğrultuda onu sınadığım ölçüde, yeni yeni araştırma problemleri zemininde bundan hareket etmeye devam ediyorum. Yani mesele benim için bir inanç meselesi değil. Bunun tartışılması aylar ve yıllar sürer ama ben bunu savunmaya hazırım, bunun bir inanç meselesi olmadığını savunmaya hazırım.

Kapitalizm, Modernizasyon ve Milliyetçi Tarih

KEYDER: Ben kısa bir cevap vermek istiyorum Halil'e. Çok metodolojiye daldık. Halil'in verdiği örnekler bana, varsayımların tartışılmasından çok belirli paradigmaların içindeki birtakım puzzle diyebileceğimiz nitelikte sorulara cevap aramak şeklinde gibi gözüktü. Ne kadar bir akit olsa da akademik pratisyenler arasında, yine de birtakım soruların cevabını kesinleştirmek imkansız. Paradigma derken olayı çok hafifletmemek lazım, *büyük anlatılar*'dan bahsettik. Benim kafamda modernizasyon olayı bir "büyük anlatı"dır ve Marksist olalım ya da olmayalım, çok büyük bir kısım tarihçi bu modernizasyon paradigması içerisinde çalıştı, çalışıyor. Bu pa-

radigmanın içinde çalışırken, gerçekten belki de yadsıyamayacağımız ve muhtemelen müşterek olarak kabul edebileceğimiz en önemli ve belki yegâne şey, kapitalizmin sınır tanımadığı. Dolayısıyla kapitalizm olayını gerçekten bir ön varsayım olarak almak zor olmuyor. Sorun şurda çıkıyor; kapitalizmin yayılması sırasında —dünya sistemi teorisinin varsayımı olan bu çerçeve içinde— biraz önce sözünü ettiğimiz kültür, medeniyet türü sahaların, kendilerini ne kadar masun tutabildikleri; kapitalizm öncesi ilişkilerin, değişkenlerin, değerlerin kapitalizmle beraber ne kadar devam edebileceği sorusu. Çünkü modernizasyon paradigması kapitalizmi temel olarak aldıktan sonra kapitalizmin aynı zamanda bütün her şeyi etkilediği ve her şeyi belirli bir modele göre dönüştürdüğü öngörüsünü getiriyor. Eğer bu hakikaten olmuyor ise, kendi varlıklarını devam ettiren birtakım başka şeyler var ise —biraz önce sözünü ettiğimiz Bangkok Konferansı bunun böyle olduğunu resmi ağızla dile getiriyor— o zaman birtakım yeni sorular sormamız gerekecek. O yeni sorular içinde de bütünsellik merakını devam ettirirsek o zaman modernizasyon süreci içinde varyasyonlar düzeyi olarak düşünebiliriz bunları. Evet, bir modernizasyon var, fakat bunun içinde şu şu şu partikülaristik gelişmeler, şu şu şu özgül korunmalar oluşuyor, deriz. Üçüncü Dünya tarihine gelmek istiyorum. Üçüncü Dünya tarihi bunu şu şekilde cevapladı: Modernizasyon teorisine karşı çıkmıyoruz, fakat modernizasyon teorisi içinde birtakım güç ilişkilerinin olduğunu, birtakım sömürü ilişkilerinin olduğunu yadsımamak lazım. Bunu yaparken de özellikle bizim kendi özgül başarılarımızı işin içine sokmamız gerekir, dedi. Bunun bir versiyonu milliyetçi tarihtir, çünkü milliyetçi tarihte zaten bu "büyük anlatı" hiçbir zaman sorgulanmadı.

BERKTAY: Milliyetçi tarih derken ne kastediyorsun? Yani tanımlayarak gidersen...

KEYDER: Milliyetçi tarih, bence, kapitalizmin etkisinin bizim kendi potansiyelimizin ortaya çıkmasını engellediğini söyleyen bir tarih. Ve bu engelleme ile bizim, yani Üçüncü Dünya toplumunun kendi özgül vasıflarının, bir yerde köşeye itildiği ve bunların tekrar ortaya çıkmasının arzulanır bir şey olduğunu söylemek. Bunların tekrar ortaya çıkmasının ise ulusal devletin bilinçli olarak kolonyal ilişkilere karşı kurulması çözümü ile başarılacağını söyleyen bir yorum. Yani ulusal devlet bizim potansiyelimizi gerçekleştirecek. Bu şu anlama geliyor; Bizim milliyetçiliğimiz, bizim milli tarihimiz, bir alternatif oluşturuyor, fakat sonunda aynı yere varacağız. O yüzden diyorum özünde modernizasyon anlatısına karşı olmayan bir tarihçilik, diye. Fakat, kapitalizmle, Batı ile ilişkinin arzulanan hedefe

gelmek açısından şimdiye kadar geriletici bir ilişki olduğunu iddia eden bir tarih. Milliyetçi tarih bence, doğrudan modernizasyonun içinde olmakla beraber ilişkilere karşı çıkan bir tarihti. Öbür ekstremde ise Üçüncü Dünyacı tarih, şimdi sanki başka bir konumda yeniden ortaya çıktı. Çünkü Üçüncü Dünyacı tarih modernizasyon sürecini daha kökten bir şekilde karşısına almaya çalışıyordu. Çünkü bizde olduğu varsayılan veyahut da bizde olduğu vehmedilen birtakım değerlerin korunması gerektiğini, kültürün, medeniyetin kapitalizmin yayılmasına karşı desteklenmesi gerektiğini söyleyen bir tarihçilikti. Dolayısıyla beraberinde bir görecelik, bir relativizm getiriyor. Milliyetçiliğin kapitalizmi kabul eden veyahut da modern dünyanın evrenselliğini kabul eden eğilimlerine karşı çok daha yerelci bir tarih.

Bir yandan relativizme esir olmadan bir yandan da farklılığın içinde kurtarmamız gereken iddialardan vazgeçmeden birtakım şeyler söylemek mecburiyetindeyiz. Eğer bir parantezle Türkiye'nin özgüllüğünden söz edebilirsem, Türkiye'de belki milli tarihçilik olayı henüz tamamen dekonstrüksiyondan geçmediği için, Türkiye'de tarihçilik biraz daha kolay. Çünkü hâlâ bir ön aşamada yapılacak çok şey var. Milli tarihçiliğin eleştirisinden çıkarak bir bütünsellik inşa etme çabasında daha çok başlardayız. Türkiye'de ne bir aile antropolojisinden —Emmanuel Todd'un yaptığı türden— çıkarak toplumun kendisini nasıl gördüğü türü bir tarihçilik alanı açılmış durumda; ne de mesela devletin meşruiyeti içinde İslami kültürün rolü nedir veyahut da İslami kültürle ortaya çıkan 'toplumsal'ın öneminin ne olduğu hakkında bir tarihçilik yapılmış durumda. İki saha görüyorum Türkiye'deki özgül tarihçiliğin gitmesi gereken. Bir tanesi, milli tarihin eleştirisinin henüz tamamlanmamış olmasının yarattığı fırsatlar; ikincisi de, modernleşmenin "büyük anlatı"sına alternatif olarak sunulabilecek, kapitalizmin tekilliğinden vazgeçmeden ona neleri iliştireceğiz türü sorulara verilecek cevaplar.

İSLAMOĞLU-İNAN: Bir başka kavramsallaştırmayla Çağlar'ın söylediği noktalara girmek istiyorum. İki yaklaşım ortaya çıkıyor. Biri kopuşları aramak, diğeri ise süreklilikleri vurgulamak. Modernizasyon yaklaşımı kopuşu aramanın, kopuşu kavramsallaştırmanın bir örneği. Modernizasyon kopuşu tanımlarken kopuş sonrasında olacakların belirli olduğunu, yani Batı modelinin tekrarlanacağını varsayıyor. Diğer yanda ise Çağlar'ın milliyetçi olarak tanımladığı tarih anlayışı var. Ben buna gelenekselci anlayış diyorum, yalnız Çağlar'ın tanımından farklı tanımlıyorum gelenekselciliği. Kabaca gelenekselci anlayış şunu diyor: Batı'da olan çok şey bizde de vardı, hatta Batı'da olandan daha iyisi de vardı. Fakat bizim tarihi-

miz Batı tarafından kesintiye uğratıldı. Bu bağlamda ulusalcılık bu kesintiye uğratılmışlığa karşı çıkan bir tepki. Burada altı çizilmesi gereken, Batı'nın bizde olanın mantıksal sonucuna varmasını engellediği doğrultusundaki inanç. Halil İnalcık'ta bu belirgin bir şekilde görülüyor. İnalcık'a göre 16. yüzyılda Osmanlı toplumu bugün ABD'de de olduğu gibi çoğulcu bir toplumdu. Millet sistemi bu çoğulculuğun kurumsal çerçevesini oluşturmaktaydı. Ne var ki daha sonraki dönemlerde bir çöküş süreci içinde bu toplumsal yapı bozuldu. İnalcık çöküşe neden olarak iç etkenleri vurgularken, Barkan dış etkenler üzerinde duruyor. Örneğin, Barkan, 16. yüzyılda Osmanlı'da laik bir hukuk düzeninin varlığından söz ediyor ve 19. yüzyılda Batı'nın müdahalesi ile yoğunlaşan bir İslamlaşma sürecinin bu laik düzeni bozduğunu iddia ediyor. Kısaca, hem İnalcık hem Barkan bizde, yani Osmanlı'da da, Batı'da 19. yüzyılda olan ve bugün özendiğimiz yapıların varolduklarını ve çeşitli nedenlerle bu yapıların kesintiye uğradıklarını söylüyorlar.

BERKTAY: Barkan esas olarak Batı kesintiye uğrattı, diyor. Yani 16. yüzyıl fiyat devrimini görüyor; bizim elimizde yapacağımız bir şey yoktu, kapitalist dünya ekonomisinin merkezi Atlantik kıyılarına kaydı ve bir fiyat devriminin farklılaştırıcı etkileri bizi geri bıraktı, diyor. Barkan'ın 60'lardaki söylemi bu.

KEYDER: Ama mesela Hindistan'daki gibi çok doğrudan ve niyetlenilmiş bir biçimde değil...

BERKTAY: Evet, ama sonuç olarak bizim dışımızdaki nedenlerle oldu anlamında...

İSLAMOĞLU-İNAN: Ama mesele bu değil. Yeni gelişen bir tarihçilik anlayışında, gelenekselci yaklaşımın ulus boyutunu aşıp çok kültürlü diyebileceğimiz bir boyuta oturtuluşunu görüyorum. Burada İslamcılık konusunu gündeme getirmek gerekiyor. İslamcılık, ideal bir İslami düzen anlayışından hareket ederek, eğer üzerindeki baskılar ortadan kalkarsa İslamiyet'in içerisinden Batı'da özendiğimiz yapıların çıkacağını söylüyor. Dahası ahlaki kaygular çerçevesinde hareket eden İslamiyet'in Batı'nın "ahlak krizi"ne de bir çözüm getireceğini vurguluyor. İslami anayasacılık ve İslami iktisat kuramlarını içeren, oldukça gelişkin bir söylem bu. İslamcılık söylemini ulusal tarihçiliğin dışında ona bir tepki olarak gelişen, onu reddeden fakat ulusal tarihçiliğin onayladığı süreklilik boyutunu da vurgulayan yeni bir geleneksel tarih anlayışı olarak tanımlamak mümkün. Bizim

projemize gelince — biz derken, bizim kuşak demek istiyorum; Biz modernizasyonu ideolojik nedenlerle reddettik. Bu reddediş meşruydu. Fakat bunu yaparken büyük ölçüde kopuş anlayışını da reddetmek hatasına düştük. Başka bir deyişle, modernizasyona tepki bir süreklilik arayışına dönüştü. Bu kuşaktan İslam'a dönenler bu arayışın uç noktalarından birini oluşturuyor. Yapılması gereken şeylerden biri, kopuş kavramını tekrar gündeme getirmektir. Bu kavram tabii kapitalizm çerçevesinde ele alındığında anlam kazanıyor. Modernizasyon bu çerçeveyi sadece ima ediyor, kapitalizmi telaffuz etmeden varsayıyor: bu nedenle de, örneğin, ekonomiyi siyasi ve hukuk düzenlerinden ayırabiliyor. Diğer taraftan kapitalizm bağlamında tarihsel bir kopuş süreci içinde tanımlandığında, İslamiyet'in, Batı ile karşılaşıldığı dönemden sonra daha önceki dönemlerde olduğundan çok farklı bir olgu olduğunu görmek mümkün. Bu karşılaşma sonucu artık İslamiyet modern bir söylem oluyor. Yani artık İslamiyet, kapitalizmin gelişmesinden ayrı olarak telakki edilmesi mümkün olmayan Aydınlanma düşüncesinin süzgecinden geçmiş bir söylem. Bu nedenle de İslamiyet Batı'ya karşı bir savunma ideolojisine dönüşmüş, araçsallaşmış bir olgu olarak karşımıza çıkıyor. Aydınlanma öncesi dönemlerde İslam'ın (veya herhangi bir dinin) bu tür bir tematize edilmesinden, araçsallaşmasından söz etmek mümkün değil. Bu dönemlerde din hayatın tüm boyutlarına nüfuz etmiş, kendisi hakkında keskin bir bilinç taşımayan bir olgu. Bir örnek vereyim. 16. yüzyılda kanun metinlerinde şeriata yapılan göndermeler kendi hakkında bilinç taşımayan, politik kültürün veya dilin bir gereği türünden göndermelerdir. Fakat 19. yüzyılda bu tür göndermeler belirli bir bilinç içeriyor ve farklı bir anlam kazanıyor. Çünkü bu dönemde gündemde artık secular söylem olarak İslamiyet'in bir karşıtı var. Secular söylemin karşısında bilinçli olarak, belirli bir amaca yönelik olarak bir şeriat söylemi oluşuyor 19. yüzyılda. Bu söylem hem devletin Batı'ya karşı direnişinin hem de farklı kesimlerin devlete karşı direnişlerinin ifadesi. Biz şimdi, bugün çok kültürlü olarak tanımlanan yapı çerçevesinde daha önce Marksist tarihçiliğin göz ardı ettiği oluşumlara bakarken, bunları bir kopuş süreci içinde daha sağlıklı bir şekilde değerlendirebiliriz. Zira gözlediğimiz kültürel, etnik yapıların bir sürekliliği yok, bunlar zaman-ı kadimden beri var değiller. Bunlar Batı'yla özdeşleştirilen kapitalizm ve aydınlanmaya karşı tepkiler olarak gelişen yapılar. Bu nedenle modernizasyon kuramının eleştirisini yaptıktan sonra kopuş kavramının tekrar gündeme getirilmesinin daha verimli olabileceğine inanıyorum.

BERKTAY: Huricihan'ın son söyledikleri içinde var olan İslamiyet tahliline çok katıldığımı belirteyim. Hakikaten Barkan'la birlikte, bir şer-i

hukuk / örfi hukuk ya da şer-i hukuk / kanun ikilemini neredeyse Osmanlı'nın Cumhuriyet anlamında laikliğini iddia etmek noktasına kadar vardırma eğilimi doğdu. Huricihan, İslamiyet'in o zaman bugünkü gibi şişede durarcasına durmadığını ve toplumun her alanını kendiliğinden kapladığını ifade etti. Mümkün olsaydı da Barkan, Lucien Febvre'in 16. yüzyılda imansızlık var mıydı yok muydu, ateizm var mıydı yok muydu, Rabelais ateist miydi, olabilir miydi, çalışmasını okusaydı veya haberdar olsaydı. Problem aynı problemdir. Bunu somut birşey olarak ifade ediyorum; çok abartılmıştır örfi hukukun ya da kanunun şeriattan bağımsızlığı varsayımı.

İSLAMOĞLU-İNAN: Bunu daha iyi görmek için hukukun yapısını anlamak lazım; Barkan'da bu anlayış o kadar da gelişkin değil.

BERKTAY: Ama ardında sadece bir bilgi sorunu değil, aynı zamanda Osmanlı'yı mümkün olduğu kadar laikliğe yakın göstererek Kemalist siyasal elit için kabul edilebilir hale getirme sorunu var, öyle bir ideolojik boyutu var Barkan'ın operasyonunun.

Son tartışmalar hakkında iki şey söylemek istiyorum. Bir; objektif gerçeği aramaya devam etmek konusunda son bir şey söyleyeceğim. Bunun çok zor olduğu konusunda Çağlar'ın söylediği her şeye katılıyorum. Bunun belirli paradigmalar içinde çok sınırlı problemler için geçerli olduğu ama paradigmaların kendileri için geçerli olmadığı veya uygulanamayacağı konusunda söylediklerine katılmıyorum, ama uzatmadan bir şey belirteceğim. Ben kesinleştirmekten söz etmedim, herhangi bir anda herhangi bir konuya son noktanın konulabileceği ve o noktadaki yargının kesinleştirilebileceğinden söz etmedim. Bu fizikte Einstein ile Heisenberg arasında belirli bir belirsizlik unsuru kalacak mı kalmayacak mı tartışmasının bir paralelini oluşturuyor sanki. Bir belirsizlik unsuru hep kalacağı için, zikzaklara asimtotik bir şekilde yaklaşmaktan söz ediyorum sadece. Burada bence tayin edici mesele, parçalanmaya karşı da unutuşa karşı da tayin edici mesele, ya da iyi tarih ile kötü tarihin ayırt edilemez hale gelmesine karşı da tayin edici mesele, hafıza ve birikim unsurlarını zaman içinde düzenleyen bir tartışmanın sürekliliğini örgütlemektir.

Basit bir fizik ve tarih karşılaştırması yapalım. Fizikte soğuk füzyon diye bir olay ortaya atıldı bundan birkaç yıl önce. Ne oldu? Herkes laboratuvarlarına daldı ve soğuk füzyonu gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceklerine baktılar. Bir yıl içinde karar verdiler ki burada bir hata var ve bu en azından şimdilik mümkün görünmüyor. Başka bir deyişle öne sürülen yeni bir hipotezi, fizik disiplini kendi kurallarına göre, kendi mesleği ve bilgi alanının kuşkusuz özgül kurallarına göre, ama bu kuralların ne olduğu

üzerinde üç aşağı beş yukarı bir anlaşma taşıyarak, bir iki yıl içinde denedi ve o konuda belirli bir yargıya vardı. Ben tarihte laboratuvar olabileceği konusunda hiçbir illüzyona sahip değilim, tarihin tamı tamına fizik gibi bir disiplin olduğu konusunda bir illüzyona sahip değilim. Bütün bunlar mahfuz kalmak kaydıyla ve tarihte bir iki yıl içinde bir yargıya varılabileceği konusunda da hiçbir hayal taşımadan, gene de şunu söyleyebilmek zorundayız: Belirli varsayım, iddia ya da yaklaşımlar, ister mikro hipotezler olsun ister büyük paradigmalar olsun, beş, on, yirmi ya da otuz yıl içinde tarihçiliğin ilgi alanının son ucundan dışarıya çıkacak ve aşılacak mı, ya da bunlar konusunda yargılar ne olacak, mesele budur. Bunun için tayin edici mesele —hele hele "bizim takım" dediğimiz insanların— parçalanmaya ve unutuşa karşı tartışmanın devamlılığını örgütleyebilmesidir.

İSLAMOGLU-İNAN: Unutulmuşluk tesadüfi değil. Bunlar siyasi mücadeleler alanında belirlenen şeyler... Unutmuyorlar, unutma diye bir şey yok. Ama görmezlikten gelme bir siyasi söylem.

BERKTAY: Adına ne dersen de, madem bu görmezlikten gelme veya unutma, unutturma var —hangi bilinç ve kasıt kertesinde alırsan al— sonuç olarak diyorum ki, burada yapılacak şey buna karşı doğru mukabeledir, tartışmanın devamlılığını örgütleyebilmektir, bunu teminat altına almaktır.

İSLAMOĞLU-İNAN: Şimdi ben buna katılmıyorum, çünkü toplumsal bilimi problematik yapan siyasi mücadelenin alanına girmesi. Örneğin, Kuhn fizikçiler için bilimsel topluluğu açık bir şekilde tanımlayabiliyor. Çünkü fizik, içerik itibarıyla toplumsal bilimden çok farklı. Toplumsal bilime geldiğimiz zaman, toplum dediğimiz zaman, siyasi mücadelenin tam içine giriyoruz. Onun için burada Halil'in dediği anlamda objektif bir bilim ahlakı meselesi çok problematik. İstenir olması da pek bir şey ifade etmiyor.

BERKTAY: Problematik tabii. Ben ona karşı çıkıyorum. Hiçbir zaman ideal olarak gerçekleşmeyebilir, çok problemli ama politize bir deyim kullanacağım, bu "ilerici" bir silahtır diye düşünüyorum. Bunda ısrar ediyorum. Bir başka sorun var. Çağlar ve Huricihan, hep kapitalizm, dünya kapitalist sistemi ve bunun yeni ve yakın çağlardaki evrimi esas problematiği çerçevesinde tartışıyorlar. Çağlar'ın milliyetçi tarihçilik, Huricihan'ın gelenekselci tarihçilik dediği şeyi de bu problematiğin sınırları içinde tanımlıyorlar. Benim tanımlarım biraz farklı. Çağlar milliyetçi tarihçiliğin

sırf kapitalizme reaksiyon alternatifleri içinde yapılmış bir tanımını verdi. Kapitalizm ve *incorporation* (bütünleşme) problemi açısından milliyetçi tarihçiliği tanımladı. Bana göre bu, milliyetçi tarihçiliğin kapitalizm problematiği alanındaki sadece bir tezahürüdür. Ama milliyetçi tarihçilik kategorisi benim için çok daha geniş bir kategori. Sadece kapitalizm ve bütünleşme sorunsalına gösterdiği zihinsel reaksiyonla sınırlı bir olay değil milliyetçi tarihçilik...

KEYDER: Milliyetçilik icat edilmeden önce milliyetçi tarihçilik yoktu. Milliyetçiliğin icadı da bu bütünleşme süreci içinde olmuştur.

BERKTAY: Doğru ama, milliyetçi tarihçiliğin ilgilendiği konular, sadece ve sadece onunla sınırlı değil...

KEYDER: Kesin.

BERKTAY: Ben genel bir tanım verecek olsam....

KEYDER: Ama zaten onu belirttik ikimiz de. Eğer olay, belirli bir potansiyelin, eğer kapitalizm olmasaydı başka türlü ortaya çıkacağını iddia etmekse, bu potansiyelin tarih içindeki gelişimini, uzak kökenlerini araştırmak da milliyetçi tarihin içeriğidir. Bugün hâlâ devam eden ders kitaplarında okuduğumuz milliyetçi tarih, tam da budur zaten.

BERKTAY: Ama bunu daha genel bir soyutluk düzlemine çıkarmak gerektiğini düşünüyorum. Bu şundan dolayı çok önemli; sen Türkiye'de milliyetçi tarihçiliğin eleştirisinin ya da onunla hesaplaşmanın yeterince yapılmadığından ve bunun hâlâ bakir bir alan olduğundan söz ettin —ki ben buna çok katılıyorum— ama bunun hangi yön ve eksenler boyunca yapılması gerektiği konusunda belirli bir derinliğe kavuşacaksak, milliyetçiliğin ve milliyetçi tarihçiliğin biraz daha geniş tanımlanması gerekiyor.

KEYDER: Katılıyorum...

BERKTAY: Acil bir ideolojik mücadele konusu olduğu için söylüyorum bunu. Milliyetçi tarihçiliğe göre bir "biz" var ve başkaları var ve bugün var olan herhangi bir ulus-devlet veya etniklik, uluşçuluk çerçevesi vb. içerisinde var olan "biz", tarih içinde ezelden beri varmış gibi tanımlı. Yani tarihin derinliklerinde bir Türk milleti var, İrlanda milleti var, Alman milleti var, Yunan milleti var filan. Ve bugünkü "biz" ile o tarihin derin-

liklerinde olan "biz" —o biz hep var tarih boyunca— ve aynı zamanda bugünkü "biz"in "ötekiler"le, kendi dışındaki ile bütün kapışmalarında, "biz" haklı "onlar" haksız ve bu haklılık-haksızlık ikilemi tarih boyunca hep aynı şekilde süregeliyor. Mesela kapitalizme reaksiyon, kapitalist dünya sistemine reaksiyon da bu haklılık-haksızlık kavgalarının ve bunların tarihsel savunularından birini oluşturuyor. Ama elbette bu "biz" bilincinin oluşması kapitalizmin ortaya çıkışının beraberinde getirdiği bir şey. Ama "biz"im yani Türk ulusunun tarihsel kökenlerinin ve tarihsel varlık nedenlerinin ve ilgili savunularının araştırılması, Çin Seddi üzerindeki "biz"in, "ötekiler", yani Çinliler ile kavgaları kadar gerilere uzanabiliyor. Türkiye'de milliyetçi tarihçilik ile verilecek ya da verilmekte olan ve benim de vermekte olduğum kavgaları, sadece ve sadece kapitalizm sorunsalıyla sınırlı görmediğim için ve bunun bir dizi başka temasını, yani Orta Asya sorunu, Türk tezi sorunu, Osmanlı altın çağının idealizasyonu sorunu gibi bir dizinin tümünü bir mücadele alanı gördüğüm için, milliyetçi tarihçiliğin kapitalizm sorunsalı alanındaki tezahürünü sadece tezahürlerden biri olarak kabul edelim, diyorum.

İSLAMOĞLU-İNAN: İyi de, 17. yüzyılda var mı böyle bir tarih?

BERKTAY: Milliyetçi tarihçilik mi?

İSLAMOĞLU-İNAN: Evet, o anlamda.

KEYDER: Ben yanlış mı anlıyorum senin söylediğini: Milliyetçi tarih ortaya çıkınca bütün tarihi yeniden yazar diyorsun.

BERKTAY: Evet, bütün tarihi yeniden yazar ve yeniden yazdığı konular sadece kapitalizm problematiğinin kendisiyle sınırlı değildir, diyorum.

KEYDER: Ama milliyetçilikten önce milliyetçi tarihçilik vardı demiyorsun.

BERKTAY: Hayır, olur mu öyle şey!

İSLAMOGLU-İNAN: Ama milliyetçilik olgusunu kapitalizmle bir türlü ilişkilendirmeye çalışmıyor muyuz?

BERKTAY: Elbette.

KEYDER: Anlayamıyorum argümanını...

BERKTAY: Benim reaksiyonum şu: Milliyetçi tarih diye bir terim kullandın, ben bunu tanımla dedim, sen milliyetçi tarihçiliği tanımlarken sadece kapitalist bütünleşmeye reaksiyon konusu etrafında tanımladın.

KEYDER: Ama bu reaksiyon sadece orada kalan bir olay değil ki. Reaksiyonu inşa etmek için ta gidersin Orta Asya'dan başlarsın, oradan günümüze getirirsin...

BERKTAY: Ama işte öyle bazı konuları beraberinde getiriyor ki bunlar, senin kafanda yine kapitalist bütünleşmeye reaksiyonla ilgili olabilir, fakat herkes bunları bu şekilde bağlamayabilir, göremeyebilir, ben onu sarihleştirmek bakımından söyledim. Yani kapitalizmin uzaktan yakından hiçbir ilişkisi yokmuş gibi görülebilecek bir yığın konuya kadar uzanıyor: Orta Asya Türklüğü, M.Ö. 7000 yılında Asya'da var olan Türk uygarlığı, Osmanlı altın çağı, Orta Asya'da mı altın çağ arayacağız, Osmanlı'da mı arayacağız gibi. Bütün bunlar son tahlilde, elbette kapitalist bütünleşmeye karşı ulus-devletin bir tür varlık alanını çizmek ve ona ideolojik meşruiyet kazandırmak sorunsalıyla ilgili. Ama bu çok dolayımlı ve gösterilen reaksiyon sadece ve sadece, diyelim, Türk ulus-devleti için bir dış politika saptamak ya da bir kalkınma patikası saptamak vb. ile sınırlı değil. Bunu resmetmek gerek, çok ayrıntılandırmak gerek. Türk tarihçiliği bağlamında bugün acilen vermek durumunda olunan teorik ve ideolojik mücadelelerin çeşitliliğini başlangıçta iyi sergileyebilmek bakımından... Ben onu kastettim.

Özcülük ve Doğu-Batı Sorunsalı

KEYDER: Ben bir şey söylemek istiyorum yalnız, bunu daha önce de ifade ettim ama belki yeterince altını çizemedim. Milliyetçi tarih diye tanımlayabileceğimiz kategori içinde iki ekstrem var. Bir tanesi, Huricihan gelenekselci tarih dedi, o. Bu benim Üçüncü Dünyacı tarih diyebileceğim bir şey. Daha çok kültürel, medeniyet açısından özgüllüğü vurgulayan bir tarih çizgisi. İkincisi; nisbeten modernizasyon paradigmasının varsayımlarını kabul etmiş, fakat içinde birtakım münakaşalara giren *dependencia* diyebileceğimiz bir tarih. Türkiye'de, genelde cumhuriyetin tarihçiliği *de-*

pendencia türü bir tarihçilik. Osmanlıcılık veya İslam'ı temel alan tarih ise farklı. Değişik kültür varsayımından hareketle relativist tarih yapma çabası burada gözüküyor. Bence bunun ciddiye alınacak yanları var. Onun için sizin aranızda anlaştığınız din —evet, ikisinde de İslamiyet var ama söylem değişiyor, birinde politize oldu, birinde olmadı— türü saptamalar beni tatmin etmiyor. Çünkü hakikaten, hangi temellerden çıktığını kestiremediğim farklı medeniyetler, kültürel bütünler var ortada. İngiltere'nin kapitalizm öncesi aile yapısı, kapitalizm öncesi demografik davranışı, kapitalizm öncesi mülkiyet yapısı vb. biçimleri ile bırakın Çin'i, bırakın İslam dünyasını, Kıta Avrupası'nın dahi benzeşmediği bana çok açık geliyor. Dolayısıyla mirasın eşit olarak bölünmediği ve insanların her zaman aile dışına gitmeye mecbur olduğu ve mülkiyet hakkının çok sağlam olduğu bir toplumdan fertleri öne çıkaran bir liberalizmin çıkması bana hiç tuhaf gelmiyor. İngiltere'de bunların çıkması gayet doğal geliyor. Yine buradan çıkarak Kıta Avrupası'nın buna belki daha yatkın bir antropolojik geçmişten gelerek İngiltere'de çıkan sistemin içine kolayca çekilmesi de tuhaf gelmiyor. Şunu söylemek istiyorum; İslamiyet söylem değiştirdi, politize oldu, araçsallaştı diyorsunuz. Evet ama bir İslamiyet var ortada. Ve bu İslamiyete bağlı bir miras sistemi var, bir aile sistemi var. İnsanların toplumsalı bir disiplin düzeyi olarak öne çıkarmışlığı var. Bu tür bir disiplin, bu tür bir toplum anlayışı içinde Protestanlık'la bağdaştırılagelinen birtakım davranış şekillerinin, fertçiliğin ortaya çıkmasının zorluğu var. Bunlarla beraber gelen, fertlerin kendi toplumsal düzenlerini devam ettirmek için, devletle belli bir ilişki kurma biçimleri var. Bütün bunlar sanki bana temel olarak ve nisbeten değişmeden, hatta bugüne kadar duruyor gibi görünüyor. Herhalde bu tür bir hikâye Çin toplumu için de anlatılabilir. Bu yüzden de İslami davranış, İslami söylem ne kadar şekil değiştirirse değiştirsin, atıfta bulunduğu bir çerçeve var ve bu çerçevenin değişmediğini veyahut da çok yavaş değiştiğini düşünüyorum. Bu yüzden de Bangkok'taki adamlar kalkıp, bizim medeniyetimiz farklıdır, dolayısıyla kapitalizmin getireceği liberal, ferdiyetçi, insan haklarını destekleyici kabukları kabul etmiyoruz dedikleri zaman, ben onlara tamamen şüpheyle bakamıyorum. Tamamen araççı bir şekilde kullanıyorlar, kendi medeniyetlerinin doğru veya yanlış birtakım unsurlarını, diye kolay bir şekilde bir yana atamıyorum bu olayı. Demin söylemeye çalıştığım buydu: Kapitalizmi veri olarak alalım, kapitalizmi dünya sisteminin temellendiricisi olarak kabul edelim, muhakkak ki bu böyle, fakat kapitalizmle eklemlenen birtakım kültürel, sosyal olgular var ki, bunları anlamadan modernizasyonun öngördüğü dönüşümlerin niye kolayca olmadığını anlayamıyoruz. Belki de bu dönüşümler hiçbir zaman olmayacak; bunları anlayamıyoruz. İşte bunun üzeri-

ne gitmenin önemli bir yeri var.

İSLAMOĞLU-İNAN: Problemi ortaya koyuş biçimine katılıyorum, fakat katılmadığım bir nokta var. Söylediklerinde bir özcülük boyutu seziyorum ki, bunu tabii kolaylıkla bir yana itmek de zor. Ben bu özcülük boyutunun karşısına mücadele alanları kavramını getirmek istiyorum. Yani, İngiltere'de dahi kapitalist biçimlerin —özellikle, piyasa toplumunun bir yapısı olarak özel mülkiyetin— bir sürekliliği olduğuna katılamıyorum. Çünkü 1870'lerde İngiltere'deki toprak mülkiyeti çerçevesinde cereyan eden mücadelelere baktığımız zaman, orada da bu geç dönemde bile mutlak anlamda bir özel mülkiyetin varlığından söz edilemeyeceğini, önun bir mücadele konusu olduğunu görüyorum. Keza E. P. Thompson'ın 18. yüzyıllarda *Black Act*'ler bağlamında söyledikleri de mutlak bir biçimde özel mülkiyetin tanımlanmasının ne denli mücadeleli bir süreç olduğunu gösteriyor. Peki, mutlak anlamda özel mülkiyet ile ne demek istiyoruz? Kısaca bu, kullanım, sahiplik ve gelirler üzerindeki hakların bütünleşmesi, tek bir hak haline gelmesi anlamına geliyor. Zira bu haklar piyasa toplumu öncesi toplumlarda farklılaşmış bir şekilde varlar. Bu hakların bütünleşmesi, bu sürecin içerdiği farklı düzeylerde ortaya çıkan çelişkiler nedeniyle, hiçbir toplumda mükemmel bir şekilde gerçekleşemiyor. Yani, herhangi bir toplum için yukarda tanımlandığı biçimde özel mülkiyetin sürekliliğinden söz etmek mümkün değil. Örneğin, toprakta özel mülkiyet toprağı işleyenin kullanım hakkının, topraktan geçimini sağlama hakkının ortadan kalkması anlamına geliyor. Bu çok ciddi ve çelişkili bir olgu. Ahlaki olarak da çok sorunlu olduğu ve sağlam bir ahlaki temele oturtulamadığı için mutlak anlamda özel mülkiyet her zaman bir meşruiyet sorunu ile karşı karşıya kalmış. Etrafımızda gördüğümüz olaylar bir özcülük izlenimi veriyorlarsa da ben bunu kabul etmek taraftarı değilim. Bangkok örneğine geri dönecek olursak, şimdi oradaki söylem faşist Almanya'daki anti-liberal söylemden nasıl farklı? Bence bu farklılık kültürel dile yansıyan özgünlükte yatıyor. Hiçbir zaman bir tek biçimlilikten bahsetmiyorum. Zaten insanın tarihsel materyale biraz aşina olduktan sonra böyle bir şey yapması zor. Fakat bu birbirine benzemeyen biçimlerden, dillerden bir anlam da çıkarmak gerek. Farklı dillerin, biçimlerin çok genelde bir yapıyı tanımladıklarını söylemek istiyorum.

KEYDER: Dolayısıyla bu yapılar değişecek mi diyorsun?

İSLAMOĞLU-İNAN: Değişecek ama çok farklı şekillerde değişecek. Mücadelenin koşulları o değişmenin yönünü belirleyecek. Buradan öngo-

remeyiz ne türlü değişeceğini. Yani Doğu Asya'daki olayın ne yönde değişeceğini öngörmemiz mümkün değil.

KEYDER: Ama mücadelenin sonucu İngiltere'de ve Kuzey Avrupa'da hâkim olan ferdiyetçi, liberal sistemi ortaya çıkarmayacak şekilde olursa bunun bir önbelirlemesi var demektir.

İSLAMOGLU-İNAN: Ben onu önbelirleme olarak görmüyorum. Orada arızilik boyutunu vurgulamak gerekiyor. Ancak biz tarihçilerin, yani arızi olaylardan bir anlam çıkarmayı meslek edinmiş kişilerin, bu yapı içerisinde şu şu olasılıklar var, demeleri mümkün. Bu yapılar belirli sınırları, olabilirlerin ve olabilemezlerin sınırlarını belirliyor, o kadar. O sınırlar çerçevesinde ne olup ne olamayacağını tahmin etmemiz mümkün değil.

KEYDER: O zaman sen benim söylediğime başka bir yoldan geri gelmiş oluyorsun. Çünkü diyorsun ki, kapitalizm, bir maddi dünyanın örgütlenmesi olarak düşünülürse, çok çeşitli şeylerle birlikte yaşayabilir. İlle bu politik biçime gerek yoktur, ille bu aile yapısına gereksinim yoktur, ille bu kültüre gereksinim yoktur, ille ferdiyetçi olması gerekmez. Eğer öyleyse niye İngiltere'deki kapitalizm bu şekilde ortaya çıktı, niye kendi kültürüne benzeyen formları bazı yerlerde yaratabildi, niye şimdi görünürde daha başarılı olan başka kapitalizmler başka türlü devam ediyor? Bu soruya cevap vermek için elimizde bir dayanak olması lazım. Tamamen eleştirisiz olarak kabul edelim demiyorum, Bangkok'taki insanların bize söylediği dayanağı. Bunlar diyorlar ki bizim kültürümüz farklıdır zaten ezelden beri. Bunu kabul etmeyelim, tamam, buna eleştiriyle bakalım. Fakat tamamen de kolaylıkla gözardı edebileceğimiz bir olay değil kültürel farklılık. İslamiyet'in Hıristiyanlık'tan farklı olduğu ne kadar doğruysa, Doğu Asya'daki toplumsal yapıların Batı Avrupa'dakilerden farklı olduğu da o kadar doğru.

İSLAMOĞLU-İNAN: Şimdi bu olayı gözardı edelim demiyoruz. Fakat analiz düzeylerini farklılaştıralım. Bu olaya Bangkok'takilerin o tür bir tepki vermesinin bir dili var. O özgün bir dil. O dilin bir analizini yapabiliriz. Ancak bu dilin belirli sınırlar çerçevesi içinde telaffuz edildiğini de anlamamız lazım. Yani o dil, siyasi toplumun yani piyasa toplumu öncesi toplumun sınırları çerçevesinde telaffuz edilirken bambaşka şeyler söyleniyordu.

KEYDER: Kesinlikle. Bu meşrulaştırıcı bir söylem. Ancak meşrulaş-

tırıcı söylemin içindeki doğruluk, gerçeklik payını görmeye çalışmak — benim başladığım nokta oydu. Senin gelenekselci tarih dediğin tarih yapma şeklinin şu anda bir geri gelişi var. Ben bu geri gelişi ihtiyatla karşılamamız gerektiğini düşünüyorum. Çünkü dünyada olup biten onu gösteriyor ki, İngiltere modeli her yere empoze edilemiyor. Ayrıca İngiltere'nin 150-200 yıllık bir başarıdan sonra, bu kadar kötü durumda olması da herhalde bunu ayrıca körükleyen bir şey. Yani tarihin kimin tarafından yazılacağı, öyle denir ya, daha belli değil. Ortada kapitalizm var ve her tarafa yayılmış ama kapitalizmin, eskiden, "büyük anlatısı" içinde kolaylıkla söylediğimiz, yanında getireceği şeylerin yanında gelmediği bağlamlar da var. Ve bunlar şimdi diyorlar ki, biz farklı bir gelenekselci yorum getiriyoruz bu işin içine, bunun da farkında olun.

İSLAMOĞLU-İNAN: Bu bir meşruiyet söylemidir deyip bu işi gözardı etmek değil mesele veya bir indirgeme sürecine girmek de değil. Senin söylediğin beni rahatsız etmeyen birşey değil ve sürekli üstünde düşündüğüm bir olay. Onun için devamlı yapıyla süreç arasındaki ilişkiyi kurmaya, ikisini uzlaştırmaya çalışıyorum.

Şimdi şöyle baksak; kapitalizmin bugün geldiği nokta, 19. yüzyıldan farklı olarak öyle bir aşama ki artık kapitalizm tartışılmıyor. İçinde yaşadığımız iktisadi düzen o kadar hayatımızı belirlemiş ki onun olmadığı bir durumu düşünecek bir durumda değiliz, hiç kimse değil dünyada artık. 19. yüzyılda kapitalizmin çok daha bilincinde insanlar, herşey yeni daha, insanlar az çok biliyorlar kapitalizmin dışında ne olduğunu. Bugün kapitalizmin artık hayatımızın her aşamasına girmiş olduğu bir ortamda, gelenekselci tarih yazımları çerçevesinde, sanki kapitalizmin öncesine dönerek, oralarda bir çözüm bulabiliriz izlenimi verilmek isteniyor. Bu aşamada, gerek Üçüncü Dünya tarihçiliğinin gerek onun dışındaki tarihçiliğin yeniden düşünmek ve gündeme getirmek zorunda olduğu, Marx'ın 19. yüzyıl kapitalizmi için yaptığını şimdi içinde yaşadığımız kapitalizm için yapmaktır. Kaybolduğumuz nokta orası gibi geliyor. Çünkü elimizde var olan kapitalizm analizi Marx'ın 19. yüzyılda yaptığı analiz. El yordamıyla gidiyoruz. Acaba 19. yüzyıldan bakıldığında görülen kapitalizmin eğilimleri bizi düşündüğümüz gibi düşünmeye mi yönlendiriyor?

KEYDER: Yani 19. yüzyıl kapitalizmi beraberinde bütün öbür eklediklerimizi getirirdi de bugünkü getirmiyor mu diyorsun?

İSLAMOĞLU-İNAN: 19. yüzyılda, bu araçsallaşma olayını görmek çok daha kolay. Ama bugün zor. Çünkü 19. yüzyılda kapitalizm ve onun

karşıtı karşı karşıya duruyor. Bugünkü kapitalizm bağlamında araçsallık net bir şekilde çıkmayabiliyor karşımıza. Ama bu söylediklerim kültürel söylemlerin özgünlüklerinin olmadığı anlamına gelmiyor. Söylem analizine girildiği zaman o özgünlüklerin de belirlediği noktalar ortaya çıkıyor. Onların üstüne gitmek lazım. Söylemin özgünlüğü neyi belirliyor? Ne tür mücadele alanlarını tanımlıyor? Oralarda mikro tarihçilik çok önemli.

Geçiş, Durağanlık ve Asya Üretim Tarzı

BERKTAY: Çağlar'la Huricihan arasında özcülük ya da belirli bir prekapitalist kültürün kapitalizmin doğuşuyla ilişkisi konusunda cereyan eden tartışmaya, problemin bu sınırları içinde eklemek istediğim birkaç gözlem var. Birincisi, somut bir tarihsel problemin nasıl değiştiğini göstermek ve aynı zamanda tartışmanın devamlılığını kurmak dediğim şey bakımından anlamlı olabilir. Kapitalizmin prekapitalist kökenleri, kimin niçin kapitalizme geçebildiği, kimin niçin geçemediği sorusu, çok hayati ve herkesin zihinsel enerjilerini angaje eden bir sorun olmaya devam ediyor. Bu 1950'lerde de böyleydi, Maurice Dobb'un kitabından beri. Daha 19. yüzyılda vardı bu sorun. Hegel'le ve Marx'ın *Formen* elyazmasıyla vardı. 20. yüzyılda da varlığını sürdürdü. 50'lerde "Feodalizmden Kapitalizme Geçiş" sempozyumunda, sonra Brenner etrafında tartışıldı, öte yandan bütün Asya Üretim Tarzı literatürü bunun etrafında gelişti. Bu sorun devam ediyor. Ama sorunun va'zedilişinde ya da bu soruya cevapların hangi kertede arandığında, mesela 1960'ların ve 70'lerin tartışmalarına göre, iki açıdan değişiklik olmuş durumda. Bu değişiklikleri fark etmek, tanımak ve artikülе etmek, bilince çıkarmak, yazmak, söylemek, adını koymak gerekiyor. Ben, neyi yapıyorsak bilinçli yapalım, tartışmanın devamını örgütleyelim derken, bunu kastediyorum. Nasıl iki değişiklik olmuş durumda? 19. yüzyılın ortalarında, mesela Marx'ın AÜT üzerine yazdıklarında ve ondan türeyen, AÜT'ün 50'ler ile 60'lardaki yeniden keşfedilişiyle birlikte gelişen bütün bir literatürde, istisnai olan Doğu'ydu, Avrupa-dışı'ydı. İstisnai olan "geçemeyiş"ti, geçiş dinamiğinin olmamasıydı ya da durağanlıktı. Açıklanması gereken o gibi gözüküyordu. 19. yüzyılda dinamik bir şekilde gelişen kapitalizmin sarsıntıları içinde yaşayan ve kapitalizmin evrenselliğine, dönüştürücülüğüne, dinamizmine, ilerlemenin evrenselliğine ve genel kural olduğuna inanan bir ilerleme kültü taşıyan Avrupa mentalitesi açı-

sından, Avrupa-dışı "geçememişler" —Çin, Hint vb.— oradakiler, ötekiler... istisnai olan onlardı ve bu istisnailik, ister Hegel'in ister Marx'ın kullandığı oryantal despotizm ya da Asya üretim tarzı gibi, geo-spesifik, coğrafi bakımdan özgül, belirli bir coğrafyaya atfedilmiş terimlere yansıyordu.

SAVAŞIR: Weber'e biraz haksızlık etmiyor musun? Weber istisna olarak Avrupa'yı görmüyor muydu?

BERKTAY: Weber'den bahsetmedim, doğru. Ama ben bu oryantal despotizm ve AÜT çizgisini esas aldım. Marx'ın kullandığı başka geo-spesifik terim yok, bir tek AÜT'ü belirli bir coğrafyaya atfederek kullanıyor. Diğer üretim tarzı kavramlaştırmaları için kullanmıyor da bunun için kullanıyor. Dinamizmin esas ve evrensel, durağanlığın ve "geçemeyiş"in tali olarak görüldüğü ve neden geçemediler sorusunun sorulduğu, bunun da faraza AÜT gibi kavramlaştırmalarla açıklanmaya çalışıldığı bir noktadan, mesela Gellner'in *Saban, Kılıç ve Kitap* adlı kitabındaki formülasyonuyla, esas olarak bütün askeri-tarımsal toplumların baskı ve durağanlıkla malul olduğu, yani bir kere tarımsal köy topluluğuna dayalı bir toplum oluştuktan sonra bunun binlerce yüzyıl sürmesi eğiliminin ağır bastığı ve dolayısıyla Avrupa'daki —daha özgün olarak İngiltere'deki— geçişin özgül ve istisnai olduğu noktasına gelinmiştir. Problem oradaki, Avrupa'daki özgüllüğün açıklanmasına dönüşmüş durumda. Herkesin farkında olduğu bir şeyi söylüyorum ama yeni kuşakların bunun farkında olmasını sağlamak gerekiyor, geçmişteki tartışmalarla bu devamlılığı örmek gerekiyor.

İkinci olarak; 1960'lar ve 70'ler ile Çağlar'ın şimdiki koyuşu arasındaki farka değinmek istiyorum. Bizatihi Çağlar'ın kendi anlatımında problem, mesela "feodal üretim tarzı / Asya üretim tarzı" gibi bir ekonomik yapı tanımlamasından, daha ziyade, kültür ve zihniyet yapılarının farkı neydi türü bir bağlama kaymış bulunuyor. Daha zor ve karmaşık, daha incelikli bir sorun olduğunu düşünüyorum.

KEYDER: İlk versiyonu yadsımadım, ek olarak getiriyorum.

BERKTAY: Başlıbaşına bir Asya üretim tarzı tartışmasına girmek istemiyorum ama bugün verilen cevaplar, yanlış ya da doğru, "orada bir Asya üretim tarzı vardı, burada ekonomik olarak farklı tanımlanabilecek başka bir üretim tarzı vardı" düzeyinden, daha çok zihinsel ve kültürel yapılar planına kaymış bulunuyor. Senin kafanda önceki versiyonu yadsımayarak olabilir ama pek çok başka versiyonda da yadsıyarak — ekonomik düzey-

deki fark çok fazla tanımlanamadığı için.

Üçüncü olarak; Huricihan'ın kuşkuculuğunu paylaşıyorum. Bir yandan neydi farklı olan prekapitalist kültürlerde sorusu benim de kafamı çok kurcalıyor, fakat geriye doğru bir teleoloji tehlikesinin çok fazla olduğunu düşünüyorum. Mesela Alan McFarlane'de görülebilir. Madem geçebildiler, öyleyse başından beri ve öz olarak farklıydılar demenin ve dolayısıyla yüzeysel olarak gözüken, ilk göze çarptığı sanılan bazı farklılıklara kilitlenip onları abartma ya da onlara takılıp kalma tehlikesinin çok fazla olduğunu düşünüyorum. Burada yine karşılaştırmalı tarih meselesine ve disiplinlerarası akademik parçalanma problemine döneceğim. İnsanlar, ömürlerini belirli bir konu üzerinde çalışarak geçiriyorlar ve o somut tarihselliğin otomatik olarak başka yerlerden farklı olduğunu varsayma eğilimleri çok yüksek oluyor, enine boyuna araştırmadan ve zengin bir karşılaştırmalı tarih bilgisi içine oturtmadan. Mesela ben 1986'da bir sempozyumdaydım; bir sosyal antropolog Doğu'daki köylü ayaklanmalarından söz ederken Ortadoğu ve Osmanlı İmparatorluğu'nda meydana gelen direnme ve ayaklanma biçimlerinin ortak bir özelliği, padişahın, sultanın ya da en tepedeki hükümdarın değil, onun çevresinin kötü olarak görülmesidir, diyerek söze başladı. Yani bunu tamamen İslam, Ortadoğu ya da Türk-İslam kültürlerine özgü bir şey olarak sundu. Ben de kendimi tutamayıp araya girdim ve mesela 1381 İngiliz köylü ayaklanmasında tamı tamına aynı bilinç biçiminin İngiliz köylülüğü açısından geçerli olduğunun ne kadar farkındasınız, diye sordum. Kaynak Rodney Hilton, *Bondmen Made Free*; 1381 İngiliz köylü ayaklanmasında köylüler kralı ve çevresini aynı iyilik/kötülük dikotomileri içinde görüyorlardı. Kral iyiydi, çevresindeki danışmanlar tarafından aldatılıyordu. Hiçbir fark yok demiyorum. Prekapitalizm öncesinden gelen farklılıkların varlığını *a priori* reddetmeye hiçbir şekilde hazır değilim. Ama bugünden geçmişe yürütülen birtakım argümantasyon çizgilerinde ilk ele gelen bazı farklılık görüntülerini abartmak eğilimi çok fazla olabiliyor ve burada gerçekten çok zor bir denge var.

KEYDER: Soruyu biraz saptırdın Halil, çünkü ben bugünkü farklara bakıp bunların geçmişe teşmil edilmesi gerektiğini söylemedim.

BERKTAY: Senin için söylemedim. Alan McFarlane için söyledim. Belirli bir literatür için söyledim.

KEYDER: Tamam, benim sorduğum soru o değil. Benim sorduğum soru şu: Hepimizin modernizasyon paradigması içinde işe başladığımızı düşünüyorum. Marksizm'in de bundan çok farklı olmadığını düşünüyo-

rum. Dolayısıyla bizim tarihle ilgili yaptığımız herhangi bir şeyde, bu modernizasyon süreci içinde, Aydınlanma'nın da aynı şekilde yansıyacağını, ortaya çıkan çeşitli ferdileşmelerin, kültürel dönüşümlerin, politik oluşumların aynı şekilde yansıyacağını bir yerde varsaydık. Bu süreçlerin ne kadar güçlü olduğunu, bu süreçlere niye direnme gösterildiğini, bu süreçlerin ne kadar başarıya ulaştığını anlamaya çalıştık. Benim sorduğum ve giderek daha az gönül rahatlığıyla cevaplayabildiğim soru şu: Kapitalizm bir dünya sistemi, bunu yadsımamıza imkan yok, bu artık içinde yaşadığımız, çalıştığımız bir eter; fakat kapitalizmin beraberinde getireceği varsayılan dönüşümlerin ne ölçüde gerçekleştiği konusunda ciddi şüpheler var. Gerçekleştiklerini görmüyoruz. Bırakalım politik biçimleri, bırakalım ferdin saygın olduğu bir toplumsal ortamı, en çok kapitalizme bağlı olduğunu zannettiğimiz Aydınlanmacı söylemin dahi çok parçal olarak edinildiğini görüyoruz. Dolayısıyla burada söylememiz gereken nedir? Evet, insanlar bu biçimleri alırken, kendileri için uyarlarken kısmen alıyorlar, çünkü iktidar ilişkileri izin vermiyor veya kendileri bunları parçal olarak aldıklarını kültürel bir söylemle meşrulaştırmaya çalışıyorlar mı diyeceğiz ve bırakacak mıyız olayı, ki bu önceki paradigmayı bırakmadığımızı, modernizasyon paradigmasının içinde olduğumuzu ve bütün öngördüğü şeylerin ortaya çıkacağını ve bunu bir zaman ve dirençleri alt etme süreci olarak gördüğümüzü gösterir; yoksa bu kültürel —Huricihan'ın gelenekselci, benim Üçüncü Dünyacı, medeniyetçi dediğimiz— söylemlerin içinde acaba yol arayan bir şey var mıdır, diye mi bakacağız? Yani bunların geçici direnmelerin ötesinde birtakım daha kalıcı biçimler yarattıklarını mı söyleyeceğiz? Bu durumda önceden yaptığımız bazı varsayımlar —politik biçimlerle, kültürel normlarla vb. ile ilişkili olanlar— biraz revize olacaktır. O zaman yapacağımız tarih, araştıracağımız şeyler direnç ve zamanlamanın ötesinde kapitalizmin farklı bağlamlarda nasıl devam edebileceği, bu farklı bağlamların ne kadar taviz verip ne kadar vermeyecekleri, modernizasyonun —Aydınlanma ile ilgili kısmının hiç olmazsa— otomatik bir şey olmadığı, bunun da belirli bir mücadele gerektirdiği gibi yeni birtakım alanlara mı gireceğiz?

BERKTAY: Verilecek cevabı bırak, başlıbaşına soruyu bu senin çok geniş ve zengin va'zediş tarzın içinde sormak zaten çok önemli değil mi? Postmodernist, kasıtlı-kasıtsız, vb. parçalama ve unutuşlara meydan okumak derken ve bizim dışımızda vazedilen sorulara doğru mukabele tarzını bulmak derken, ben biraz bunu kastediyorum. Geçmişin bütün zenginliği ve birikimiyle gene geçmişin problemini alıp ondan bütünüyle kopmaksızın genişletmek ve üstten bir bakışla bu şekilde bir problem va'zedebilmek

ve ona bunun ışığını getirmek, bunun mücadeleciliğini getirmek ve gündemi yeniden, daha iyi tanımlamak... Bunun çok önemli olduğunu düşünüyorum...

İSLAMOGLU-İNAN: Meseleye disiplinler çerçevesinde bakarsak, 19. yüzyılda bütün bunlar disiplinler arasındaki ayrışım çerçevesinde ele alınmıyordu. Bir toplumsal bilim tam anlamıyla kristalize olmamıştı. Toplumsal bilim dediğimiz zaman bir "dondurarak sabitleme", modelleme yanı ortaya çıkıyor. Modernizasyon paradigması da bu tür bir dondurma, bir modelleştirme. Mesela Weber'in şematize edilmesiyle ortaya çıkan ideal tiplerin sınırlarının tarih dışında çizilmesi. Halbuki Weber'e baktığımız zaman ideal tipler önermesiyle paralel olarak, olayın belirsizliğini, değişkenliğini de çok açık bir şekilde tanımlayan bir tarafı olduğunu görüyoruz. Çağlar, senin söylediğin çıkmazdan çıkmanın bir yolu tarihsel olgunun belirsizliğini kabul etmek. Bizim beklediğimiz biçimler belki hiç olmaması gereken şeylerdi... Belki neden bu biçimler ortaya çıkmıyor veya çıkmamış sorusu yanlış bir soruydu. Kapitalist toplum, piyasa toplumu dediğimiz sınırlar içerisinde mümkün olan bir sürü başka şey vardı. Belki biz çok şematize edilmiş bir çerçeve içerisinde —çıkış noktamız dediğin doğru— modernleşme dediğimiz anlayış içinde yetiştik. Biz tarihçi olarak yetişmedik, tarihçi olanlarımız bile. Toplumsal bilim oryantasyonuyla yetiştiğimiz için belki biz soru olmayan sorular soruyorduk. Belki şimdi sorulması gereken sorulara daha yakınız.

BERKTAY: Huricihan'ın son söylediği, tarihçilik dışından gelmek ve sonra bir ölçüde tarihçilik alanına girmek olayından başlamak istiyorum. Bu çok doğru. Burada hiçbirimiz köken olarak tarihçi değiliz. İlginç bir şey, hepimiz iktisatla başladık. Sadece bizler değil, mesela Şevket Pamuk da iktisatla başladı, Yavuz Cezar da iktisatla başladı. Bizim neslimize bakılsa, aslında 1960'ların dünyadaki ve Türkiye'deki radikal ortamı içinde tarihe ilgi duyan o zamanki gençlerin çok önemli bir bölümünün tarih dışından, özellikle de iktisat alanından başladığı görülür. Çünkü 1960'larda Andre Gunder Frank'ın ve diğerlerinin gündeme getirdikleri emperyalizm ve geri bıraktırılmışlık sorunsalı öncelikle ekonomi alanından, iktisadi azgelişmişlik araştırmaları alanından kaynaklanıyordu. Azgelişmişliğin veya periferileşmenin bir tarihsel süreç olarak kavranması çabasıdır ki, pek çoğumuzu tarihe yöneltti. Bugünün azgelişmişliğinin arkasında ne var? Bugünün arkasında Cumhuriyet'in 20'leri, 30'ları var; onun arkasında Osmanlı'nın 19. yüzyılı var; onun arkasında 1838 Türk-İngiliz ticaret sözleşmesi ve 1839 Tanzimat "paketi" var. Peki onun da arkasında ne var, daha daha

arkasında ne var, derken insanlar giderek tarihe yöneldiler. Bugünkü Türk tarihçiliğinin, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin Tarih bölümü ile DTCF'nin Tarih bölümünün birçok anabilim dalı gibi çok klasik, milliyetçi, devletçi Osmanlı araştırmacıları yetiştiren tezgâhları dışında kalan kesimleri ve mesela Tarih Vakfı'nın yarın [24 Mayıs 1993 Pazartesi günü] başlayacak olan Ekonomik ve Sosyal Tarih Kongresi'nde tebliğ verecek insanların büyük çoğunluğu, ya bizler gibi tarih dışı alanlarla başlayıp tarihe bir ilgi peydahlamışlar, ya da bizlerin, yani 60'lar kuşağının etkisiyle ve böyle bir radikal sosyal bilim paradigmasının oluşmasının çekiciliğiyle daha sonra, bir sonraki nesilde, ciddi olarak tarih okumuşlardır — ama Türkiye'de değil, yurt dışında. Öte yandan, yine bu radikal paradigmanın etkisiyle ve onun esinlendiriciliği altında, ya da gene bu radikal paradigmanın 1960'lar ve 70'lerde ürettiği azgelişmişlik, üretim tarzı, eklemlenme, dünya sistemi vb. tartışmalarının esinlendirmesiyle, bir kısım çok profesyonel Osmanlı tarihçileri de geniş sosyolojik ve evrensel tarih okumalarına dalmış durumdalar. Bu Halil İnalcık için geçerli olduğu gibi Suraiya Faroqhi için de geçerli. Bu üç-dört ayrı kökenin insanlarının bir araya gelişidir ki, mesela bugün Türkiye'de milliyetçi, devletçi Osmanlı tarihi uzmanlığının çok muhafazakâr haleti ruhiyesi ve dünyasının bir ölçüde dışında kalan, evrensel tarihçiliğin ana mecrasıyla daha haşır neşir bir alternatif tarihçiler gruplaşması oluşturmuştur. Bunlar içinde, mesela özerk ve özel bir alt grup olarak burada bulunan bizler, Çağlar, Huricihan, ben, belki Şevket ve daha başkaları, özel olarak teorik sorulara ekonomideki birikimimizin de etkisiyle, yani tarihten çok daha soyut ve genellemelere yatkın, hatta soyut modellerden tümdengelim yoluyla sonuçlar türetmeye yatkın bir mesleki alışkanlığın etkisiyle, çok daha fazla ilgi duymaya devam ediyoruz. İster doğru ister yanlış; ister iyi ister kötü, ben bunu bir gözlem olarak söylüyorum. Böyle bir soyutlama düzlemine bizim aramızda çok daha fazla rastlanabiliyor. Bunu ne ölçüde tarihin somut malzemesine, rasgeleliğine, arıziliğine, ariziliği içinde çıkıp gelen renklerine bir hakimiyet ile tamamlayabiliyoruz ya da tamamlayamıyoruz, bu ayrı bir sorun. Ama böyle bir damar var. Tabii birçok insan bunu yadırgıyor. Ben ideal bir yerde olduğumuzu iddia etmiyorum. Ama doğrudan doğruya milliyetçi, devletçi olmayan tarihçiler öbeği içinde dahi birçok arkadaş, mesela bizim kadar soyut teorik modeller içinde çalışmıyorlar.

Bu ikisinin birbiriyle ilişkilendirilmesi mümkün tabii. Ancak galiba, birincisi, pratikte pek böyle olmuyor; hele 1960'larda ve 70'lerde birinci unsur ağır bastı. Yani Yapısalcı Marksizm diyebileceğimiz özellikle 60'larda ve 70'lerde gelişen cereyan, bir bakıma Çağlar'ın dediği gibi biraz örtük bir ekonomist kıvam da taşıyan bir anlayış içerisinde, daha çok yapı-

ların birbirini izleyişini ve bunun kurgulanmasını vurguladı. Buradaki zihinsel estetik ve düzenli rasyonalite arayışına, Apollo'vari bir yan denilebilir belki. İkincisi ve daha önemlisi, galiba bu perspektif içinde doğrudan doğruya direnme ve mücadele olayının ne ölçüde bir belirsizlik getirdiği; o yapıların peş peşe akışını ne kadar etkilediği ya da çoklu belirlenime tabi tuttuğu yönünde, deyim yerindeyse Dionysos'çu bir vurgu, bir arayış ya da bir bütünleme eksik kaldı. Bizatihi, mukavemet ve mücadele olayı yapıların peş peşe akışını ne derece değiştirir ve biçimlendirir? Marksizm'in her zaman çok önemli Dionizyak yanını oluşturan bu boyut 60'larda, 70'lerde Althusserci yapısalcılık içinde ihmal edildi biraz. Enteresan olan, bu somutluğun şimdi biraz da —o çok genel ve gevşek deyimle— postmodernist çiçekleniş, her çeşit konunun araştırılır olması içinde, marjinallerin tarihi, küçük özel öbeklerin tarihi, unutulmuşların tarihi, sesini yükseltememişlerin tarihi, kadınların tarihi, vb. olarak çıkagelmesi. Burada Marksist kökenden gelen tarihçi ve toplumbilimcilerin nasıl bir 'değişim içinde devamlılık' örebilecekleri açısından, bence önemli sonuçlar doğuyor. Yani doğrudan doğruya yapıların birbirini izleyişi şeklinde örülmüş iktisat tarihi ağırlıklı bir *büyük anlatı*'dan ve Huricihan'ın ve Çağlar'ın sorduğu türden sorular sormaktan vazgeçmek değil, ama bunun içinde, bir şekilde bu tür tabandan fışkıran mücadelelerin yarattığı belirsizlik marjlarına ve onların kaderlerinin bu modele nasıl entegre edileceğine çok daha açık ve duyarlı olmak; bu özgül çalışmalar alanını bu şekilde kucaklamaya çalışmak, diye genel bir problem doğuyor.

Mücadele, Direnme ve Başkaldırı

KEYDER: Bu söylediğin ayrım bence doğru. Fakat unutulmaması gereken çekirdekten yetişmiş Marksistler'in aslında bu ikinci tür tarihçiliği her zaman yaptıkları. Biz, daha yapısalcı, daha indirgemeci bir tarz içinde kültürlerle, büyük anlatılarla uğraşırken, bir sürü insan sendika tarihi, grev tarihi, köylü isyanı tarihi vb. yapmakta devam ediyordu. Bunlarda beni rahatsız eden her zaman şu olmuştur: Çok açık bir siyasi amaç olduğu için işin içinde, her zaman bir abartma riski doğuyor. Ve bu abartma riskinin doğması sadece seçilen tekil bir olayın üzerinde durulması ve bu tekil olayın tabiatı icabı sanki kendi olduğundan çok daha büyükmüş gibi gösterilmesi değil, aynı zamanda senin arzuladığın tür bir muhasebenin olmayışı. Yani tekil olayların genel yapıya olan etkisi ne olmuştur, iktidarın diren-

melere karşı aldığı önlemler pratikte bir değişiklik neticesi vermiş midir, vermemiş midir gibi sorular pek yok. Yalnız şuraya gelmek istiyorum: Milli tarihçiliğe olan reaksiyonlardan önemli bir tanesi bu *subaltern studies* dediğimiz olay. *Subaltern studies* tam da senin söylediğin sesini duyuramamış olanların tarihi. Resmi tarihçiler veyahut da tarihçilerin arasındaki hâkim ekol devletin tarihini yazarken, hiç üzerinde durulmamış, devletin yapılanışına, köylülerin, marjinallerin, lumpenlerin, dışarıda kalan kabilelerin, etnik grupların ve tabii kadınların, nasıl katkıda bulunduğu veya nasıl direnç gösterdiği, onların direncine karşı devletin ne tür şeyler yaptığı, vb. gibi konuları işliyor. Burada da risk hem yapının genelinde olup bitenin unutulması hem de bu direnmeyi ortaya çıkaran, isyanı yapan veya kendisini bir şekilde yukarıda olup biten karşısında konumlamaya çalışan insanların nasıl o andaki konumlara geldiklerinin pek incelenmemesi. Başından beri herkeste özcülük diye bir kaygı var. Ama galiba bu *subaltern* tarihçiliğe karşı en kolaylıkla yapılacak bir suçlama. Örneğin, köylüler her zaman direnç gösterirler, biz görmesek dahi bu direnç vardır. Onlar günlük direnç gösterirler. Gündelik hayat içinde direnç gösterirler. Bu bana hiç izah edici, açıklayıcı, ışık verici bir anlatım gibi gelmiyor. Çünkü insanlar her zaman vergi vermekten kaçarlar, hatta bilet parası ödemekten kaçarlar, köylüler de daha az vergi veriyorlar diye buna direnme adını verirsek bu bize yeni bir şey anlatıyor mu? Veya insanlar üzerlerine dayatılmış birtakım zorunluluklardan kaçtılar diye dışlarındaki iktidar yapısını, ilişkileri dönüştürebilecek bir direnme mi ortaya koymuş oluyorlar? Bir isyan mı ortaya çıkmış oluyor? Hayır. Bunlara yeni bir ad vermek, bunları bu şekilde her zaman direnç vardı, gündelik bir mücadele vardı vb. gibi adlandırmak bana tam özcülük gibi görünüyor. Sanki her zaman ortada değişmeyen, özü aynı kalan bir direnme gövdesi var ve bunun nasıl satha çıkacağı, nasıl gözlemleneceği o günkü şartlara bağlı. Oysa devletin, iktidarın, büyük toprak sahiplerinin vb.'nin yaptıkları şeyler değişimin ortaya çıkışında daha etkili. Örneğin mali bir buhran veya emperyalist ilişkilerde bir değişim, izah etmeye çalıştığımız olayları bağlamdan çıkarak daha yakından etkileyebiliyor. Benim bu tür bir tarihçiliğe tepki duymamın başka bir boyutu özellikle Osmanlı-Türk tarihinde diğer tarihlere nazaran bu tür isyan, direnç vb. olaylarının nisbeten az olduğunu tahmin etmemden dolayı. Bu da tabii bizim özgül tarihçiliğimiz içinde Marksistlerin üzerine gitmek istemedikleri, diğer tarihçilerin de belki kendilerine problem edinmedikleri bir konu.

BERKTAY: *Subaltern* çalışmalara zaman zaman somut nedenleri araştırmama ve direnme zaten her zaman vardır deyip, bunu es geçme

eleştirisi yöneltmeni haklı buluyorum. Köylülük hakkında seçtiğin örneği ve bunun Osmanlı tarihine uygulanışını ise paylaşmıyorum. Türkiye'deki Marksizm içinde benim Diyonizyak damar dediğim, yapıları değil de sınıf mücadelelerini vurgulamaya yönelik tarafın, hele 1960'ların ve 70'lerin beraberinde getirdiği bazı uç radikalizmler içinde çok abartılı şeyler yazdıkları saptamasına katılırım. Kendimden örnek vereyim; ben 1972, 73 yıllarında hapishanedeyken TİİKP Davası Savunması'nın Osmanlı tarihiyle ilgili bölümlerinin yazılması üzerinde çalıştım. Orada Türkiye halkının bir direnme ve mücadele geleneği olduğunu ispatlamak için ne kadar isyan varsa hepsini peşpeşe sıraladık. Senin de dediğin gibi bu, yapılmak istenen siyasal vurguya bağlı bir abartmaydı. Bunu kabul ediyorum. Ama geleneksel köylü toplumlarında köylülüğün sessiz ve gündelik —James Scott'un "zayıfların silahlarıyla" dediği— biçimde direnmesi olayını, bunun önemi yoktur diye kaldırıp atmamak gerekir. Yani bazı şeyleri köylüler hep direnirler filan gibi *a priori* mevcut saymak başka; bunu bir geleneksel köylü toplumları genel modeli içine ve o toplumlarda devletin köylü üzerindeki baskıları gibi genel bir modele yerleştirmek başka. Zayıfların silahlarıyla günlük ve sessiz direniş biçimleri, Avrupa ortaçağ tarihçiliğinden Hindistan'a ve Çin'e kadar uzanan bir alanda günümüz prekapitalist toplumlar tarihçiliğinin çok verimli bir damarını oluşturuyor. İlk defa Marc Bloch'tu, köylülüğün "bin yılda bir gelen" (*millenarian*) ayaklanmalarından çok günlük ve sessiz direniş biçimlerinin Batı Avrupa ortaçağ feodalizmini içten içe nasıl değiştirdiğine ve mesela hassa çiftlik üzerinde angaryaya dayalı bir doğrudan işletmecilikten ürün-rant ve para-rant biçimlerine doğru geçişi adım adım nasıl zorladığına dikkat çeken. Yani o sessiz direnişin tam da devleti ve toplumun örgütlenmesini nasıl derinden etkilediğine işaret etmiş oluyordu. Sonra bu birçok Ortaçağ tarihçisinin elinde çok verimli bir uygulama alanı buldu.

Osmanlı'ya gelince; senin de Osmanlı köylüsünün o kadar direndiğini ve mücadele ettiğini tahmin etmiyorum demen, aslında senin Osmanlı toplumu hakkındaki soyut bazı model varsayımlarından kaynaklanan bir *tahmin*, senin de belirttiğin gibi. Oysa yakın zamanda yapılan çalışmalar, bir tahmin düzeyinde değil, doğrudan doğruya somut inceleme olarak, gerçekten köylünün artı-ürününü kaptırmamak, öşür oranını düşürmek, sipahinin şu veya bu baskısını püskürtmek, vb. açısından başvurduğu çeşitli günlük direniş biçimlerinin, doğrudan doğruya Osmanlı devletinin günlük pratiklerini ne kadar değiştirmiş olduğuna işaret ediyor. Buna Huricihan'ın *Devlet ve Köylü* kitabı işaret ediyor ve aşağı yukarı aynı doğrultuda, kanımca ondan da etkilenmiş bir biçimde Amy Singer'ın en son Princeton'da yazdığı ve şimdi yayımlanmak üzere olan "Palestinian Peasants and Otto-

man Officials" başlıklı doktora tezi tanıktır. Burada gerçekten somut olarak köylünün devlete karşı günlük direniş biçimlerine ve bunların devlet politikasını nasıl etkilediğine dair zengin bir malzeme var. İlle büyük ayaklanmalarla değiştirmiyor, bu somut olarak ortaya çıkıyor. Önemli bir öykü olarak ortaya çıkıyor bu değişiklik; bunu hesaba katmak gerektiğini düşünüyorum. Osmanlı tarihinde ister gündelik direniş veya mücadeleler, ister ayaklanmalar daha az görülüyor türü bir genellemenin temelini görmüyorum. Tabii "aynı düzeyde" veya "daha fazla" görülüyor gibi bir genelleme de aynı şekilde temelsiz olacaktır.

İSLAMOĞLU-İNAN: Çağlar'ın dediğinde şöyle bir şey mi var acaba; senin Marksizm'in Diyonizyak boyutu dediğin boyutta beklenen direniş biçimleri var. Ayaklanmalar, köylü isyanları ve benzeri. Çağlar'ın James Scott'vari yaklaşıma getirdiği eleştirinin şu boyutuna katılıyorum; bütün toplumlarda bu gündelik direniş var, buna işaret ederek çok bir şey söylemiyoruz, anlamında. Osmanlı'da Çin ve Hindistan'dan farklı olarak senin Diyonizyak dediğin düzeyde beklenen tür direnişlerin cereyan etmemesi doğru. Bunun nedenlerine bakmak lazım. Diğer taraftan Osmanlı'da bu mücadelenin cereyan ettiği yer başka. Bu da, benim anladığım kadarıyla, kurallar düzeyinde oluyor.

Kuralların bir mücadele alanı olarak tanımlanması özellikle siyasal toplumlarda kuralların bir niteliği; piyasa toplumlarında kurallar çok daha araçsal bir şekilde tanımlanırken siyasal toplumlarda kurallar tam anlamıyla bir mücadele alanını belirleyen yapılar. İşte mücadeleyi orada görüyoruz. Bu alışılagelmiş direniş veya mücadele tanımlarından farklı bir şey. Kuralların çerçevesinde cereyan eden mücadelenin niteliği bizim alışageldiğimiz mücadele algılayışlarımızdan farklı oluyor. Onu yakalamak önemli Osmanlı gibi bir toplumda. Bu, Osmanlı'da devlet gücünün kendini nasıl meşrulaştırdığı olgusuyla da çok yakından bağlantılı. Meşruiyet olgusu o kadar afaki bir mesele değil. Devletin vergi alabilmek için teknolojik olanakları yok, ulaşım imkânı kısıtlı, baskı kullanma kapasitesi de çok sınırlı... Onun için meşruiyet öğesinin çok özel bir konumu var bu yapıda. Baskı mekanizması çok sınırlı bir şekilde kullanılabiliyor. Onun için vergiyi verenin gözünde o vergiyi hak etmesi gerekiyor, vergiyi alanın. Osmanlı'da bir başka boyut var, diğer Ortaçağ toplumlarından farklı olarak. Mahalli bölgelerde var olan vergi toplayıcıların, idarecilerin vergi toplama haklarını aldıkları yer, merkezi yapı. Diğer taraftan bu merkezi yapı 19. yüzyıl merkezi yapılarından da farklı. Buradaki merkezileşmenin tanımı, meşruiyetin geldiği yerin tek olması. O açıdan diğer Ortaçağ toplumlarından farklı.

BERKTAY: Ama ben bunun mücadelenin seyri üzerinde, azlığı çokluğu üzerinde etki yaptığı kanısında değilim...

İSLAMOĞLU-İNAN: Hayır, nicelikten söz etmiyorum. Niteliği farklı. Fakat beklenen biçimlerde tezahür etmiyor bu. Onun için Çağlar'ın söylediklerine şu açıdan katılıyorum: İsyanlar açısından bakarsak —köylü isyanları açısından— Osmanlı'daki köylü isyanlarının sayısı daha az.

BERKTAY: Hangi toplumlara göre daha az görülüyor?

KEYDER: Hindistan, Çin...

BERKTAY: Ortaçağ'da Avrupa'ya göre mi daha az görülüyor acaba? Veya neye göre az ya da çok? Benim buralarda çok ciddi ampirik ve nicel tereddütlerim var. Batı Avrupa Ortaçağ toplumu dediğimiz de köylünün allahın günü ayaklanma halinde olduğu bir toplum değildir. Hatta Erken Ortaçağ'ın ve Orta Ortaçağ'ın uzun dönemleri boyunca, yani feodal üretim tarzı daha yeni yerleşirken veya belirli bir istikrarı korurken, esas olarak köylü ayaklanmaları görülmez de, meta üretiminin ve mübadelesinin gelişmesine bağlı olarak feodal yapı çatırdamaya başladığında, 13. yüzyıldan itibaren Geç Ortaçağ'da, köylü ayaklanmaları daha çok görülmeye başlanır. Bununla ilgili literatürü okuduğumda, Avrupa Ortaçağı'nın da köylü ayaklanmalarıyla dolu olduğu ve ona kıyasla Osmanlı'da köylü ayaklanmalarının çok daha az görüldüğü gibi bir *varsayımla* karşılaşıyorum. Avrupa Ortaçağ tarihi de köylü ayaklanmalarıyla dolu olan bir tarih değil. Hindistan'ı ve Çin'i bilmiyorum. Hindistan ve Çin'le bir karşılaştırma yapacak durumda değilim.

Bir de köylü ayaklanmasının tanımı var. Köylü ayaklanması nedir? Örneğin Mousnier'ye bakarsanız, Batı Avrupa tarihinde de köylü ayaklanması yok. Örtük olarak öyle bir köylü ayaklanması tanımı yapıyor ki, öyle bir köylü ayaklanması olacak ki, saf bir *classe contre classe* (sınıfa karşı sınıf) ideolojisine sahip olacak, çok bilinçli bir şekilde "ben, feodal aristokrasiye karşı ayaklanıyorum," diyecek, vb. Köylü ayaklanması dediğimiz olay birçok durumda böyle çıkagelmiyor. Sekt hareketi biçimine bürünüyor, dini örtüye bürünüyor, deklase askeri sınıf unsurlarıyla ittifak yapıyor, İngiltere'de Jack Cade ayaklanmasında olduğu gibi. Osmanlı'da da köylü ayaklanması yoktur ya da azdır diye bir söylem var; buna göre mesela Fetret Devri'nin Börklüce Mustafa, Bedrettin ayaklanmaları filan köylü ayaklanması olmuyor; 16. yüzyıl başının Kızılbaş, Alevi ayaklanmaları, Yavuz'un kırk bin köylüyü kesmesine yol açan ayaklanmalar, köylü ayak-

lanması olmuyor. "Köylü ayaklanması yoktur" kabulünün ardında öyle saf ve ideal bir köylü ayaklanması modeli varmış gibi geliyor ki bana, o kıstasları Batı Avrupa Ortaçağ tarihine uygulayacak olsam orada da köylü ayaklanması bulamayabilirim. Nitekim bulmayanlar da var...

KEYDER: Bence tam tersi. Sen şimdi öyle bir kıstas getirdin ki, köylü ayaklanması neredeyse bir ihtilal gibi olacak, muhakkak üretim ilişkilerinin dönüşümüne yol açacak...

BERKTAY: Hayır, ben bunu hiç savunmuyorum.

KEYDER: Hayır, diyorsun ki bu tür bir tanımlamayla yoktur, diyorsun. Oysa benim kafamda olanlar çok daha yerel, çok daha mikro olaylar. Bilmem yüz tane köylünün kalkıp manoru yıkması veya lordun arabasını devirmesi vb. şeyler. Benim gördüğüm kadarıyla bunlardan çok var. Özellikle 19. yüzyıla geldiğimizde Doğu Avrupa'da serflerin özgürleşmesinden hemen önce, korkunç sayıda var.

BERKTAY: Singer'ın doktora tezinde, Filistin'de, Osmanlı topraklarında bunun sayısız örneği veriliyor. Köy bazında şeriye sicillerine baktığı zaman şunu görüyor ki, 15., 16. yüzyıl boyunca böyle bir vukuata sık sık tanık olmayan köy yok. Benim okuduğum belgeler değil bunlar. Allahın günü oradaki köyde vukuat, buradaki tımarda vukuat, oradaki sipahinin dövülmesi, buradaki subaşının dövülmesi, oradaki çeşmenin tahrip edilmesi, buradaki su kanallarının kırılması, vb. Bir bölgenin 16. yüzyıl boyunca incelenmesi karşımıza böyle bir tablo çıkarıyor.

İSLAMOĞLU-İNAN: Şu iki olay birbirine karışıyor. Senin dediğin kadı sicillerine yansıyan direnişler her bölge için görülen şeyler. Ancak bunlar isyan değil. Bunlar kurallar düzeyindeki karşı koymalar.

BERKTAY: Ama tam da Çağlar'ın söylediği küçük düzeyde oluşuyorlar.

İSLAMOĞLU-İNAN: Ben karşı koyma dediğimde şunu kastediyorum: Belirli bir kurallar düzeninin genel kabul gördüğü bir ortamda, bu kurallar düzenine aykırı olaylar cereyan ettiğinde bunlara karşı koyma olarak ortaya çıkıyor.

BERKTAY: Bu, "aykırı olaylar" cereyan ettiğinde herhangi bir olayın

"kurallara aykırı" cereyan ettiği *gerekçesiyle* de olur. Birçok itirazda da bu ileri sürülüyor.

İSLAMOGLU-İNAN: Hayır, bak şimdi; kadı sicilleri var ortada, hayli güvenilirdirler, zaten bakacak başka birşey de yok bu tür gelişimler için. Şimdi bunlara bakıyorsun; sipahi hakkında şikâyetler var. Şunları yapması lazımdı, şunları yapıyor, şunları yapmıyor. Yani devamlı yapması gereken var, şikâyetler neyi yapmadığını içeriyor.

BERKTAY: Bu sadece bir türü ama, ben bu türden bahsetmiyorum sadece. Sadece bundan ibaret değil...

İSLAMOGLU-İNAN: Veyahut da yapmaması gerekeni yapıyor; bu var. Ama belirli bir kurallar düzeni varsayılıyor.

BERKTAY: Günlük ve sessiz direniş, vergi kaçırma, ayak sürüme, pasif direnme, karşı koyma, ayaklanma, vb. Bütün bunların hepsi en küçüğünden ve en yerel olanından en büyüğüne, en kapsamlısına uzanan, derece derece sınıf mücadelesi biçimleri. Batı Avrupa Ortaçağ feodalizmi, Osmanlı toplum yapısına kıyasla merkezin daha zayıf olduğu, tek tek manor lordlarının merkezden icazet ve meşruiyet almak yerine daha bir kendi başlarına, otonom meşruiyet ve otoritelerinin olduğu bir düzen. Osmanlı ise merkezi devletin tahrirler ve sancak kanunnameleri yoluyla sistematize ettiği kuralların daha kapsamlı bir çerçeve oluşturduğu bir düzen. Bütün bu farklar söz konusu. Ve dolayısıyla hakikaten sipahilik, manor lorduna *göre* çok daha fazla merkezi devletle ilişkili bir konum.

Bütün bunlar çeşitli farklar doğuruyor. Ama mesela siz, 1977'deki makalenizde "sipahi, köylünün emeğine, üretim süreci bittikten sonra sırf bir vergi tahsildarı olarak gelip el koyduğunda, yani artı urunu urun-rant biçiminde aldığında, bu model sınıflar arası mücadeleyi bir dinamik olarak üretmez," demiştiniz. Bence, meseleyi böyle koymak yanlış. Eğer bu doğru olsaydı, yani eğer köylü vergi tahsildarının gelip ürün-rant olarak artı ürünü çekip almasına karşı çıkmıyor veya buna aldırmıyor olsaydı, mesele böyle bir ekonomik nedensellikten kaynaklanıyor olsaydı, o zaman Avrupa'da da angaryaların ürün-ranta dönüştürülmesiyle birlikte mücadelenin sona ermesi gerekirdi; o zaman kraliyet vergilendirmesine karşı burjuva devrimlerinin patlak vermemesi gerekirdi; o zaman, "şalvarı şaltağ Osmanlı, eğeri kaltağ Osmanlı, ekende yoğ, biçende yoğ, yiyende ortağ Osmanlı" diye tepki ortaya koyan bir köylü kültürünün var olmaması gerekirdi.

Farklı meşruiyet mekanizmalarının yarattığı farklı kapsamlar ve bunların direnme biçimleri üzerindeki etkisi, tamam; güçlü bir merkezi devlete karşı ayaklanmanın daha zor olması, tamam; yerel ayaklanmaların daha zor olması, tamam; ama tüm bunları biçimler, modaliteler vb. farklılığı olarak, somut olarak araştırılacak problemler olarak ortaya koymak lazım, yoksa biri köylü direnişini üretir, diğeri üretmez, diye koymamak lazım. O soyutlama kertesinde koymamak lazım.

Ben sırf genellikleri vurgulayalım diyen bir tarihçilikten yana değilim. Osmanlı'nın özgüllüklerini inkâr etmekten yana da değilim. Ama genellikleri ve özgüllükleri daha doğru, daha rafine, daha dikkatli terimlerle örelim diyorum. Mutlak genellik vurgularına karşı da şüpheci davranmak, çok aşırı özgüllük iddialarına karşı da şüpheci davranmak konumundayım.

SAVAŞIR: Benim biraz da toparlamaya doğru bir sorum olacak Halil'in söylediği bir şey üzerinden. Marksizm'in bir Apolloncu, bir Dionisosçu yüzü olduğunu iddia etti ve bunların bir şekilde ilişkilendiğini de söyledi ama bana sanki problem tam da bunların ilişkilenmemesi gibi geliyor. Marksizm bize bir şeyi anlatıyor; kestirme olsun diye bir tür nesnelliği anlatıyor, üretim tarzı denen bir şeyin nasıl işlediğini anlatıyor, diyeceğim. Ama bana öyle geliyor ki bizim sınıf mücadelesi diye andığımız şeyde bir problem var. İnsanlar üretim tarzı içinde tuttukları yerden ötürü davranmıyorlar. Yani bizim onlara atfettiğimiz, kimliklerin kurulmasında, öznelliğin oluşmasında üretim tarzı içerisinde tutulan yer bizim beklediğimiz belirleyicilikte rol oynamıyor. İnsanlar, üretim tarzı içinde tuttukları konumdan ötürü davranmıyorlar, başka bir şeyden ötürü davranıyorlar. Öznellik ile ilgili çok ciddi bir problem var ortada.

İSLAMOĞLU-İNAN: Tek tek köylülerin belirli şeylere itiraz etmesiyle bir sınıf direnişini birbirinden ayırmak lazım. Köylülüğün bir sınıf haline gelmesi —ki gelmiyor Osmanlı'da— E. P. Thompson'ın İngiliz işçi sınıfı için tanımladığı türde bir süreci içeriyor. Bu süreci Osmanlı köylüsü yaşamıyor. Bunu belki Mao döneminde Çin köylüsü yaşıyor; ama Çin köylüsü bunu daha önce de yaşamış. 19. yüzyılda öyle bir sürece girmiş gibi geliyor bana. Fakat o pratiklerin olmadığı bir yapı içerisinde bizim bir sınıf mücadelesinden bahsetmemiz doğru olmaz gibi geliyor. Yani köylünün köylü olduğu ve belirli işlevleri yerine getirdiği için otomatikman bir sınıf olduğu varsayımı yanlış.

BERKTAY: Katılmıyorum. Çünkü bu sınıfı, *kendisi için sınıf* olmakla özdeşleştiriyor. Kendi kendine bir sınıf değil, sadece kendisi için bir sınıf

olmayı, yani sınıfsal davranış bilincine sahip olan bir sınıf olmayı, sınıf olmakla özdeş hale getiriyor. Bence, tarihte hiçbir yerde böyle bir köylülük yok. Kendisi bir sınıf olma bilincine sahip bir köylülük hiçbir yerde yok. Bu kapitalizmin işçi sınıfına kazandırdığı bir potansiyel ve olasılık. Bence sınıf mücadelesi, sınıfların varoluş biçimidir. Bu konuda G.E.M. de Ste. Croix'nın Hobsbawm'a karşı haklı olduğunu düşünüyorum. Sınıflar var, tarih sahnesine çıkıyorlar, iki futbol takımı gibi, futbol sahasının iki ayrı ucunda diziliyorlar ama maça başlamıyorlar. Böyle bir olay yok. Bireysel, kısmi, sessiz, gürültülü, ayaklanmacı, üç kişi, beş kişi; kölelerin —Romalı yazarların *instrumentum vocale* (konuşan alet) diye andığı kölelerin— kötü çalışmaları, ayak sürümeleri, her fırsatta alet kırmaları, hayvanlara kötü davranmaları, onları yaralamaları, mesela Pliny'nin ya da Columella'nın kölelerin günlük üretim içindeki davranışları hakkında anlattıkları her şey, sınıf mücadelesidir — sadece Spartaküs'ün ayaklanması değildir sınıf mücadelesi. Ben, sınıf olma bilincine sahip veya sınıfsal davranma bilincine sahip sınıfların davranış biçimi olarak sınırlanmasına karşıyım, sınıf mücadelesi kavramının.

KEYDER: Sorumuz o değil ama. Sorumuz, yapısal bir analiz sonucu kendi kendine var olan bir sınıf teşhis edip bundan sonra bu insanların çeşitli tepkilerini göstermek için yaptıkları şeyler, bizim sınıf mücadelesi olarak beklediğimiz şeylerden mi ibaret, yoksa içlerinde bulundukları — İskender'in kimlik oluşturmadaki çeşitli faktörler dediği— diğer olaylar daha çok mu ağır basıyor? Eğer Osmanlı'nın içinde olduğu bir İslami "kültür" söz konusu ise, bu kültürün, sınıf mücadelesi olarak anlamlandırabileceğimiz hareket tarzını nasıl etkilediği, nasıl yoldan çevirdiği, nasıl yumuşattığı veya meydana çıkmasına izin vermediği türünden şeyleri de görmek lazım. Ayrıca nasıl ifadelendirdiği, nasıl dillendirdiği de önemli. Çünkü ifade şekli belki de çok farklı tercümelerden sonra senin bahsettiğin tür bir direncin ifadesi olarak görülebilecektir.

İSLAMOĞLU-İNAN: 19. yüzyılın başında Bulgaristan'daki köylü direnişleri Çağlar'ın sözünü ettiği oluşuma iyi bir örnek. 1839 Fermanı çerçevesinde özel mülkiyetin tanınması gündeme geliyor. Bulgaristan'daki ağalar özel mülk sahibi gibi hareket etmeye başlıyorlar. Köylü direniyor. Oradaki direnişin ifadesi şu oluyor; miri statüsü geri gelsin, devleti istiyoruz. Buradaki mücadele devletle köylü arasında değil. Bu direnişlerde kötü adam hep aradaki adam; aradaki adam belirli sınırları aşıyor, devlet gelsin, miri kurallar uygulansın, deniyor. Miri kuralların uygulanması demek, köylülüğün bütünlüğünü koruyacak belirli kuralların faaliyete geçmesidir.

Miri sadece toprakta devletin mülkiyeti demek değil. Bir kurallar kümesini simgeliyor. Mahalli olarak vergileri toplayanlar üzerine getirilen çeşitli sınırlamalar. Bunların nasıl ifade edildiğine baktığın zaman, hiçbir zaman köylü denilen tekil kişiler devleti muhatap almıyorlar, devleti mücadelenin öznesi olarak almıyorlar.

BERKTAY: Peki nerede alıyorlar? Ben demin özel olarak 1381 köylü ayaklanması örneğini gösterdim...

İSLAMOĞLU-İNAN: Orada devletin konumu farklı; devletin meşruiyet koşulları farklı.

BERKTAY: Hayır, çok önemli. İşte buralarda ben korkuyorum... Batı Avrupa tarihine, Ortaçağ tarihine dikkatli bakıldığında, ben bu tür genellemelerin tam tutmayacağını düşünüyorum. 1381'de İngiltere'de devlet çok önemliydi. 14. yüzyılın son çeyreğinden bahsediyoruz. Erken Ortaçağ'dan değil. 14. yüzyılın son çeyreğinde İngiltere'de devlet çok önemli ve köylünün ayaklanırken İngiliz tarihinin gördüğü en büyük köylü ayaklanmasında "devlet iyi, kral iyi, aradaki adamlar kötü" diye bir ideolojisi var. O yüzden ben sizinki gibi genellemelerden şüphe ediyorum.

Bu tartışmaların kutuplaştırıcı bir etkisi oluyor, ondan kaçınmak istiyorum. Yani her şeyin aynı olduğu, hiçbir şeyin fark etmediği noktasına sürüklenmek istemiyorum. Bir Batı Avrupa Ortaçağ feodalizmi var, bir de Osmanlı toplumu var. O görece ademi merkeziyetçi, burada görece merkezi devlet daha güçlü. Orada manor lordları görece daha güçlü, burada sipahi görece daha zayıf ve meşruiyetini daha fazla devletten alıyor. Bu da tamam, ama sonuç olarak bunlar bağımlı köylülüğün sömürülmesi üstüne kurulu toplumlar. Her ikisinde de biraz farklı biçimlerde de olsa, bağımlı köylülüğün sömürülmesini meşrulaştırıcı ideolojiler yürürlükte. Bir yerde "çalışanların dua edenler ve savaşanlar için çalışmaları meşrudur," diye bir ideoloji var. Burada Daire-i Adliye var, yine sistemin işleyişini meşrulaştırıcı bir ideoloji. Bana göre bunların ikisinde de sınıflar var, sınıfsal sömürü var, direnişler var, ayak sürümeler var, ayaklanmalar var. Bunların biçimleri, modaliteleri değişik. Bunları araştıralım ama birçok genellemenin —orada var, burada yok türünden birçok genellemenin— bazı şeyleri göz ardı ederek yapıldığı kanısındayım. Daha dikkatli olmak gerektiğini düşünüyorum.

KEYDER: Ben 1381 örneğini yanlış buluyorum, çünkü bu örnek yerel adalete karşı oluşan, büyüyen bir merkezi hukuk olayının köylüler tara-

fından savunulmasıyla ilgili. Yani tam da farklı bir bağlam. Çözülen mahalli (feodal) hukuk kurumu, bunun yerine geçmeye çalışan merkezi hukuk, merkezi yönetim ve köylülerin bunu desteklemesi, feodallere karşı. Halbuki Huricihan'ın anlattığı örnek, aynı olay gibi görünmesine rağmen öbür taraftan geliniyor. Yani merkezi hukukun, merkezi iktidarın çözülmesine karşı köylülerin onu savunması. İkisi tarihin bambaşka yerlerinden çıkıyor. Çünkü biri oluşan modern bir devlet kurumunun köylüler tarafından savunulması, öbürü çözülmekte olan arkaik bir devlet kurumunun köylüler tarafından savunulması...

BERKTAY: 1381 köylü ayaklanmasının bununla hemen hiç ilgisi yok. Ama daha genel olarak, şöyle söyleyeyim; Hıristiyanlık'la İslamiyet arasındaki bütün bir Ortaçağ kutuplaşmasında dini kimliklerin oynadığı ötekileştirici rol; artı, 18. ve 19. yüzyıl oryantalizmi, Batı'nın özcü oryantalizminin Doğu'ya bakışı; artı bunun üzerine 20. yüzyılda Türk milliyetçi tarihçiliğinin Osmanlı tarihini partikülerize edişi — bütün bunlar, bize Batı ve Doğu tarihini, Batı Ortaçağ ve Osmanlı tarihini bir dizi ikili karşıtlıklar biçiminde, var yok, bir/sıfır değerleri biçiminde yaklaşmayı aşılamış durumda. Onun için meseleler bu şekilde formüle edildiğinde şüphe ile karşılıyorum.

İSLAMOGLU-İNAN: Ben bu ikili karşıtlıklar meselesi üzerinde çok duruyorum. O geleneğin eleştirisini yapmayı epey zaman üstlendim de. Ama burada o değil mesele. Burada mesele bir özgünlüğün üzerine gidilmesi meselesi. Buradaki Doğu-Batı ikilemi, varlıklar yokluklar ikilemi meselesi değil. O ikilemin belirlediği bir patikadan gitmiyoruz.

BERKTAY: Ben size genel kaygılarımı söyledim. Çağlar sınıf mücadelesi adı altında bekleyebileceğimiz şeylerin İslamiyet tarafından nasıl dönüştürüldüğü, başkalaştırıldığı dediği yerde, ben bu sorunun Avrupa için de geçerli olduğunu belirtmek isterim. Batı'yı norm kabul edip Doğu'ya bakmak zorunda değiliz. "Batı'da sınıf mücadelesi var; Doğu'da sınıf mücadelesinin İslamiyet tarafından dönüştürülmüşü var" — bunu niçin böyle kabul edelim? Soru pekâlâ, sınıf mücadelesi olarak üremesini bekleyeceğimiz şeylerin Hıristiyanlık tarafından nasıl değiştirildiği şeklinde de sorulabilir. 18. ve 19. yüzyıldan itibaren Batı düşünürleri Batı'daki sınıf mücadelelerinin tarihini yazdılar ve sınıf mücadelesi genel kategorisinin içine de bu somut malzemeyi doldurdular. Ben bunun da norm olarak kabul edilmemesi gereken somut bir tarihsellik olduğunu söylemek istiyorum.

İSLAMOĞLU-İNAN: Bak Halil, bir sarkaç var; bu sarkacın bir tarafı "onlarda var, bizde yok", öbür tarafı da "bizde de var, onlarda ne varsa bizde de var." Şimdi sarkacın bu tarafına geçtik birdenbire. Ben bu sarkaçtaki gidiş gelişi de verimsiz buluyorum.

KEYDER: Ortada bir özgüllük var zaten. Bir yerde birtakım şeyler olmuş, öbür taraflarda o şeyler olmamış, başka şeyler olmuş. Ve biz mecburen kendimize kıstas olarak o olmuş olan şeyleri aldık şimdiye kadar, bir yerde de almaya devam ediyoruz, mesela kapitalizmi yadsıyamayız, diyoruz. Kapitalizmin her yerde başat olduğunu yadsıyamayız. Çıktığı yerde oluşmuş tarihi olan süreç norm haline geldi. Orada Hıristiyanlık dolayısıyla dediğimiz anda, örneğin kapitalizmin oluşmasındaki sınıf mücadelesinin norm olmadığını söylemiş oluyoruz, muazzam bir görecilik çıkıyor ortaya...

BERKTAY: Bütün bunlar bence ancak birbirleriyle mukayese içinde mevcut.

KEYDER: Ama bu mukayeseden dolayı bir norm tayin etmek ve diğerlerine de, bu o değildir, demek mecburiyetindeyiz.

İSLAMOGLU-İNAN: Kapitalizmin çıkışını o kadar katı, belirli bir sınıf mücadelesini gerektiren bir çıkış olarak görmek de bana hatalı geliyor. Kapitalizmin çıkışı çok tesadüfi bir olay. Kapitalizmin ortaya çıkışını belirli bir model, belirli bir sınıf mücadelesi örüntüsüne bağlayan yaklaşım giderek bana oluşturulmuş/kurulmuş bir yapı gibi geliyor. Kapitalizmin çıkışı tarihsel bir tesadüften başka bir şey değil.

KEYDER: Ben katılmıyorum.

Haydar Ergülen

BEYAZLARIN HAYATI

şehirde karartma var! diyorlar reis
beyazların hayatından kolayca geçebilir miyiz?

1.

-şehir kalmadı, burası
birbirini dolduran beyazların
yeni toplama kampı

beyazların gönlünden beyazlar geçsin
bizi çıkarın!

şehir; dansa davet edilen iki şairdi
henüz yazmadıkları tek dize için

şehir; iki şairdi hâlâ birisi dize
'şiirlerin, senin güzel itirafların'

şehir; iyi bir şairle güzel karısı
kırmızı alarm! bu büyük bir tehlike!
beyazlar her an girebilirler şehre...

2.

-ne karartması be!
beyazlar şehre girdi
birbirini sevmeyenler
birbirine girdi

şehre çıkmaktan utandı içimizdeki uykusuz
çocuk, şair gibi ama biraz efendi...
efendi! beyaz bir işgal altına girdi aşk
öyleyse şiir sayılsın artık utanmak!

sokaklar köpeklerine kadar beyazdır şimdi
suç beyazdır kelimelere düşecek kadar
beyazdır rüzgârın terk ettiği yüz,
rüzgâra yüz vermemek için fırtınayı
övenler, sahiller boyunca beyazdır, bak
ölülerin pusulasını topluyor aynı gemidekiler

beyazlar diyor ki: 'bu dalgaya yelken açılmaz,
daha büyük gemilere saklayalım yolculuğumuzu'
içdenizlerden geçmeden okyanus anlaşılmaz!

kim çağırdı beyazları ki hepsi çok
uzun yoldan gelmişler gibi haklı
türkülerin arasına sıkışmış 'ey dost'
kadar fazla, yapışkan ve ağlamaklı,
aralarından çocuk kraliçeler çıkıyor
beyaz bir şımarıklık içinde kırlara
parklara, omanlara çağırıyorlar halkı

onlar çocukluk denizinde cansimidiymiş
n'olur birbirimize boğulalım!
onlar bisikletli, biz dünyanın yaya bıraktığı...

-senin de beyazlardan hiç farkın yokmuş
işte sen de tutundun onların hayatına
ama senin yasını beyazlar tutmayacak!

şair/sen şehri beyazlara bırak
yerlilerin niyetlerine bak
şiirimiz beyazlara göre değildir
ve kötüniyetli yerliler
beyazlardan da tehlikelidir!

şiir; iki şairmiş hâlâ biri tesadüf
beyazların henüz girmediği şiirde

şiir; teselliymiş biraz, biraz da şefkat
şairmiş ikisi de beyazların aleyhine

şiir; biri sevmese biri utanırmış
beyaz olmayan bir kadın bulunsaymış
çıkabilirmiş iki şairden bir dize:
'beyaz kalacaklardır biz tesadüf etsek de'

reis şiirde karartma yok
fakat yeis var şehirde
beyazlar karanlıkta bırakır
dünya yaya bırakır
adamı işte böyle
böyle böyle

OSMANLI TARİHİNİ ARARKEN

Suraiya Faroqhi

Osmanlı tarihi Ortadoğu tarihi içinde biraz özel bir konuma sahiptir.[1] En azından, "modern stilin" ya da "Cumhuriyetçi tarz"ın 1920'lerde Osmanlı tarihi yazımına girişinden bu yana Osmanlı tarihi, Avrupa tarihi ve Avrupa tarihine özgü paradigmalar arka planı üzerinde incelenmiştir. Fuat Köprülü, Osmanlı İmparatorluğu'nun kökenlerine ilişkin çalışmasına, Gibbons'un, Osmanlı devletinin "400 çadırlık bir aşiret"ten çıktığı savını çürüterek başlıyor ve sonra, 13. ve 14. yüzyıl Anadolusu'nun sosyal, kültürel ve ekonomik yapılarını çözümlemeye geçiyordu. Köprülü'ye göre bu yapılar, Osmanlı başarısının *olmazsa olmaz koşulu* niteliğindeydi. Gene Köprülü, Avrupalı Ortaçağ tarihçilerinin çalışmalarından da etkilenmişti [*Köprülü*, 1959; *Berktay*, 1983: 82]. Dolayısıyla Ömer Lütfi Barkan'ın Fernand Braudel'e ve *Annales ESC* dergisine, daha sonra da Halil İnalcık'ın Wallerstein'e ve Fernand Braudel Center'ın Osmanlı tarihine yaklaşım tarzına yakınlığı, bu iki bilimadamının kendi kişisel yönelimleri olarak görülemez; tersine, uzun vadeli bir eğilime işaret eder [*Braudel*, 1966; *Barkan*, 1951; *Inalcık*, 1978]. Avrupa tarihi ile bu yakın bağlantının, güçlü Cumhuriyetçi ve milliyetçi kanaatlere sahip, 1960'lı ve sonraki yıllarda iç politikadaki tutumları da liberal-muhafazakâr diye tanımlanabilecek Türk tarihçilerinin çalışmaları sonucu oluşmuş olması ilginçtir. Avrupalı Osmanlı araştırmacılarının ise bu yönelimin oluşmasında önemli bir rol oynadığı söylenemez.

* Suraiya Faroqhi, Münih'te, Ludwig-Maximilians-Universitat'm Nakost-Institut'unda çalışmalarını sürdürmektedir. Yazar, somut önerileri için, Engin Akarlı, Cornell Fleischer, Raoul Motika ve Isenbike Togan'a teşekkürü borç bilir. Ayrıca, Rifa'at Abou-El-Haj, Tülay Artan, Halil Berktay, Büşra Ersanlı Behar, Selim Deringil, Nükhet Sirman Eralp, Peter Gran, Bozkurt Güvenç, Cemal Kafadar, Reşat Kasaba, Roger Owen, Elizabeth Özdalga ve İlhan Tekeli de, bu makalede değinilen konuların birçoğunu yazar ile birlikte tartışmışlardır. Yazar bütün bu meslekdaşlarına, özellikle de yakında yayınlanacak kitabının daktilo metnini okumasına izin veren Tülay Artan'a içten teşekkürlerini sunar. Kuşkusuz, adı geçen kişiler, makalenin içerebileceği hata ve yanlış anlamalardan hiçbir şekilde sorumlu tutulamazlar.

1. Bu makalenin başlığını Cohen'den [1984] esinlenerek seçtim.

Sosyo-ekonomik yapılar düzeyinde, Osmanlı dünyası ile yeniçağ Avrupa devletleri arasında ortak bir boyutun varolduğunu ileri süren ilk Avrupalı tarihçi, muhtemelen Fernand Braudel oldu. Bu fikri daha sonra Ömer Lütfi Barkan yakaladı ve "fiyat devrimi", demografik tarih ve tarım emekçilerinin durumu konularındaki çalışmalarında, Earl Hamilton'un, Fransız tarihsel demografi okulunun ve March Bloch'un etkileri yankılandı [*Barkan*, 1980; *Barkan*, 1975a]. Osmanlı İmparatorluğu ile uğraşan ve Avrupa ile Amerika'daki tarih yazıcılığına ilgi duyan Türk tarihçilerinin hepsi, geniş bir yeniçağ Avrupa tarihi bilgisinin Osmanlı bağlamında sınanacak varsayımlar ve geliştirilecek paradigmalar için bir kaynak oluşturduğu varsayımından hareket etmeyi sürdürdüler. Osmanlı tarihi, dışardan net paradigma ithalatçısı bir alan olarak günümüze geldi. Gene de açık karşılaştırmalara nadiren girişilmiştir. Feodalizm-Asya Üretim Tarzı tartışmasının açık siyasal çağrışımlarının karşılaştırmalı tarih[2] girişimlerini caydırıcı bir etki yapmış olması mümkündür: Gerek Ömer Lütfi Barkan, gerekse Halil İnalcık'ın, bu tartışmaya tepkisi, Osmanlı siyasal organizmasının tamamen kendine özgü bir karakter taşıdığı biçiminde oldu ve bu görüş, Türk akademik çevrelerinde hakim hale gelmiştir (*Barkan*, 1975b]. Sonuçta, genç araştırmacılar Osmanlı ile Avrupa toplumları arasında açık karşılaştırmalara girişmekten iyice geri çekildiler.

Bununla birlikte, belirli bir Avrupa sosyal ve ekonomik tarihi bilgisinin Osmanlı tarihçisine bariz bir avantaj sağladığı düşüncesi hiçbir ciddi itirazla karşılaşmadı. Böyle bir âşinalık peşinde olmayan önemli tarihçiler çıkmadı değil: Akla hemen Mustafa Akdağ ve Cengiz Orhonlu örnekleri geliyor [*Akdağ*, 1963; *Orhonlu*, 1974]. Ama bildiğim kadarıyla Avrupa tarihi ile uğraşmanın Osmanlı tarihçisi için bir tehlike olduğunu, onu malzemesi hakkında yanlış sorular sormaya götürebileceğini iddia eden hemen hiç kimse çıkmadı.

Bununla birlikte, farklı bir düzlemde bu tür bir yaklaşım Andrew Hess'in Osmanlılar ile İspanyollar arasındaki Akdeniz savaşlarına ilişkin çalışmasından çıkarılabilir [*Hess*, 1978]. Hess'in kendisi, çalışmasını Braudel'in Akdeniz tarihinin birliği perspektifine bir karşı çıkış olarak algılıyor. Braudel'in varlığını inkâr etmediği, ancak, Akdeniz dünyasına ilişkin o büyük çalışmasında sadece önemsiz bir tema olarak yer verdiği kültürel ve politik bölünmeleri Hess yeniden gündeme getiriyor. Hess'e göre, 16.

2. Sencer Divitçioğlu'nun, Osmanlı İmparatorluğu'nu Asya Tipi Üretim Tarzına örnek gösterdiği; ve (başkalarının yanı sıra) Mübeccel Kıray'ın "feodal" bir Osmanlı toplumu fikrini savunduğu bu polemikler, 1960'ların sonları ile 1970'lerin başlarında cereyan etti. Krş: Divitçioğlu [1972].

yüzyıl savaşları, İspanya ile Osmanlı-Fas siyasal organizmalarının idarelerinin birbirlerine "sırtlarını dönmeleri" sonucunu vermiştir. Hess, bütün Akdeniz'i kucaklayan ortak ekonomik konjonktürlerin varlığını reddetmeye kalkışmamakla birlikte, politik ve kültürel alandaki çalışmanın derinliği karşısında bu ortaklıkların öneminin solduğunu savunuyor.

Bu makalede ise farklı bir görüşün benimsenmesi söz konusudur. Yeniçağın gerek Osmanlı ve gerekse Avrupa tarihinin, kendi içinde yekpare (monolitik) bütünlükler oluşturmadığını varsayıyorum. Örneğin Ege kıyı şeridi ile Osmanlı-Safavi sınır bölgesinin yarı-özerk beylikleri arasında çok derin bölgesel farklar vardı. Aynı şekilde, yeniçağ Avrupası'nı da sanki sadece İngiltere, Hollanda ve belki Fransa'dan ibaretmiş gibi düşünmek de çok hatalı olur. Azalan nüfusları, ekonomik gelişmelerinin kendi içine kapanması ve —son iki örnekte— politik oturmamışlıklarıyla İspanya, İtalyan prenslikleri ve Almanya'lar da 17. yüzyıl Batı Avrupası'nın bir kısmını oluşturuyordu [*de Vries*, 1976]. Gerek Osmanlı İmparatorluğu'nun, gerekse yeniçağ Avrupası'nın kendi içinde böyle bir çeşitlilik göstermesi, belirli bir buluşma ile karşılıklı "sırt çevirme"nin yan yana varolmasını mümkün kılıyordu. Bu çalışmada, kopuş ve uzaklaşmayı bütünüyle yadsıdığından değil, fakat "Batı'nın yükselişi"ne ilişkin pek çok çalışmanın öncüllerinin hatalı olduğuna inandığım için, ben daha çok buluşmayı (*convergence*) vurgulayacağım. "Doğu ile Batı" arasındaki çeşitli karşılaştırmaların temelinde yatan özcü düşünceye karşıyım ve yollarının oldukça geç bir tarihte ayrıldığını; bu kopuşta tarihsel rastlantıların çok önemli rol oynadığını; aynı zamanda, her iki sosyo-ekonomik oluşumun önemli ekonomik, sosyal ve kültürel çelişkiler barındırdığını savunuyorum. Bütün bunları, Avrupa-merkezli ve özcü bir dünya görüşüne göre "Batı"nın benzersiz bir ayrıcalığını oluşturan tarih sürecinin, artık Osmanlı İmparatorluğu'nda da keşfedilmesini beraberinde getiriyor. Madalyonun diğer yüzünde 16. yüzyıl sonrasında Osmanlı İmparatorluğu'na atfedilen durağanlık ve gerileme süreçlerinin benzerlerine yeniçağ Avrupası'nda da sık sık rastlanabileceği görülüyor.

Sınır Kültürü

Belirli bir noktada birbirleriyle buluşan olgular, çeşitli çerçevelerde incelenebilir. İlk olarak, bir kısım paralelliklerin belirli bir sınır kültürünün unsurları olarak ele alınması mümkündür [*Bennassar ve Bennassar*, 1989]. Çünkü hudut bölgeleri sadece kesintisiz savaş alanları değildi. 17. yüzyıl sonlarının Habsburg-Osmanlı savaşlarındaki her durulma anında, bazı Os-

manlı paşaları ile Habsburg hudut komutanları hediye, nezaket mektupları ve hatta kimi zaman karşılıklı askeri sır alışverişinde bulunuyorlardı [*'Ali*, 1981: 30-31, 36-7].[3] Kuzey Afrika'daki *presidio* yaşamının açlık ve sıkıcılığına terk edilmiş İspanyol askerleri, Müslüman tarafına firar etmeye can atıyor ve ancak yurt hasreti dayanılmaz hale geldiğinde geri dönüyorlardı. Sardunyalı balıkçılar, Kalabriyalı çiftçiler ve Balear adalarının sakinleri, Osmanlı donanmasında bir korsan hayatı sürmeye çok da gönülsüz değillerdi. Engizisyon kayıtlarından, ne de olsa o zamanın en ciddi ideolojik barikatlarından birini oluşturan çizgiyi bazı insanların tekrar tekrar ihlâl ettiğini anlıyoruz. Karşı cinsten birine duyulan aşk bile, insanların taraf değiştirmesine neden olabiliyordu [*Bennassar* ve *Bennassar*, 1989: 300-301].

Üstelik bu "sınır zihniyeti", sadece sıradan asker, köylü ve balıkçılara özgü de değildi. Bir 17. yüzyıl İspanyol soylusu ve subayı olan Gutierre Pantoja, tutsak düşüp sultanın sarayına satıldıktan ve enderun mektebine alındıktan sonra bile isteye Müslüman olmuş [*Bennassar* ve *Bennassar*, 1989: 126ff] ve anlattıkları doğruysa, Osmanlı donanmasında tersane kethüdalığına kadar yükselmiş, yani kaptan-ı deryanın hemen altındaki bir rütbeye erişebilmişti. Bu şekilde taraf değiştirdiğinden ötürü çok fazla vicdan azabı çekmişe de benzemiyordu. 16. ve 17. yüzyılların Osmanlı merkez yönetiminde çok yüksek mevkilere gelen Cigalazade Yusuf Sinan Paşa da, valdesinin yaşamını sürdürdüğü İtalya ile olan aile bağlarını hiç gizlemeye çalışmamıştı [*İslam Ansiklopedisi*, 1950: Cilt 3, 161-4]. İslam âlemi ile Hıristiyan âlemi arasına bir "Demir Perde" çekilmiş olabilir; ancak herhalde bu perdenin, bireylerin ve küçük grupların ileri geri hareketine izin verecek biçimde, şimdiye kadar sandığımızdan çok daha sık aralanması söz konusuydu.

Ayrıca, Osmanlı ile yeniçağ Avrupa kültürleri arasında, kolay kolay sınır boyundaki temaslara atfedilemeyecek bazı benzerlikler de vardır. Avrupa Rönesans yapılarının diline duyarlı bir kişi, kendini geç Ortaçağ Bizans yapılarından çok daha fazla Süleymaniye'ye yakın hissedebilir, çünkü simetri, belirgin bir mekânlar hiyerarşisi, anıtsal cepheler, panoramik perspektifler ve teknik mükemmellik arayışı, klasik Osmanlı ve Avrupa Rönesans mimarisinin ortak özellikleridir. 16. yüzyıl Osmanlı mimarı Sinan üzerine son zamanlarda yapılmış bir çalışma, klasik Osmanlı mimarisinin Avrupa Rönesansı'nı hatırlatan bazı özelliklerine dikkat çekmekte ve bu, Sinan ile Palladio arasında paralellikler kurulmasına götürmektedir [*Kuran*, 1987: 245-6]. Sinan'ın hiç İtalya'ya gitmediğini ve İtalyan Röne-

3. Bu referansı Sn. Dieter Thalmayr'a borçluyum.

sansı'nın mimari teorisine aşina olmadığını biliyoruz. Ayrıca böyle bir ihtimalin daha baştan dışlanması gerekmiyorsa da, bu benzerlikleri, İtalyan Rönesans mimarlarının Osmanlı'dan etkilenmesiyle açıklayabilmek için gerekli kanıtlara da sahip değiliz [*Kuran*, 1987: 246]. Elimizdeki bilgiler, bu tür akrabalıkları Müslümanlar ile "Kitab-ı Mukaddes halkları"nın paylaştığı pek çok geleneği kucaklayan ortak bir Akdeniz kültürünün parçası gibi görmemiz herhalde zorunlu oluyor. Her şey bir yana, "ateist" bir mahkûm ile aynı hücreyi paylaşmayı reddeden bir 16. yüzyıl Müslümanı'nın, kendisini diri diri yakılarak ölmeye mahkûm etmelerine ramak kalan Engizisyon yargıçlarının sempatisini toplayabilmesi ilginç oluyor [*Bennassar* ve *Bennassar*, 1989: 72].

Yeniçağ Avrupa Devleti ve Osmanlı İmparatorluğu

Osmanlılar ile yeniçağ Avrupalıları, bazı ortak siyasal deneyimlere de sahiptiler. Ne ki, yaşantılarının bu yanı üzerinde pek az durulmuş; tersine, Busbeck'in seyahatnamesinden bu yana Osmanlı ve Avrupa yönetimlerini karşılaştıran yazarların hemen hepsi karşıt özellikler vurgulamışlardır [*Van Busbeck*, 1926: 64-6]. Hakim sınıfın bileşimiyle başlayacak olursak, 16. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nun bir toprak aristokrasisinden yoksun olmasına karşılık, böyle bir topraklı aristokrasi 19. yüzyıl ortalarına, hatta 20. yüzyıla değin tüm Avrupa devletlerinde dizginleri elinde tutuyordu. Habsburg İmparatorluğu'nun önde gelen soylularından biri olan Nassau ve Orange'lı William'ın Felemenk'te ayaklandığı, Polonya aristokrasisinin ise Polonya-Litvanya devletini tamamen ele geçirdiği bir zamanda Osmanlı yönetici sınıfının mensupları hukuken sultanın kölesiydiler ve bütün iktidarlarını efendilerine borçluydular. Busbeck'in gözünde 16. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu, soya hemen hiç önem vermeyen bir toplumdu. Sultan'a hizmet ve hükümdarı hoşnut kılmak, yüksek mevkilere tırmanma ve siyasal iktidar sahibi olmanın yegâne temelini oluşturuyordu.

Busbeck'in karşılaştırmaları gerçekliği belli bir yönde kaydırmaktadır. Evet, Osmanlı İmparatorluğu'nda toprak sahibi bir soyluluk yoktu — 18. ve 19. yüzyılların âyânı bile, Fransız ya da İngiliz aristokrasisi ile karşılaştırılabilecek bir yerel temelden yoksundu. Ama bu, Osmanlı yönetici zümresinin hiç aristokratik iddialar taşımadığı anlamına gelmez. Özellikle bir vezir ya da paşanın "kapı halkı"na intisap etmenin, seçkin zümre içinde tırmanmanın standart bir yolu haline gelmesinden sonra, ekâbir zihniyeti denebilecek bir tavır Osmanlı yönetici sınıfının yaygın özelliği haline gelmişti [*Abou-El-Haj*, 1984: 88-9]. Avrupa ve Osmanlı yönetici sınıfları ara-

sındaki benzerlikleri mi yoksa farkları mı vurgulayacağımız, söz konusu iki topluma bir bütün olarak nasıl baktığımıza bağlıdır. "Doğu despotizmi" ile Avrupa mutlakiyetçiliğinin aynı kategori içinde çözümlenemeyeceği düşüncesinde ısrar ettiğimiz sürece, farklara dikkat çekeceğiz; oysa bunun tam tersi bir başlangıç noktası bizi benzerlikler üzerinde durmaya sevkedecektir [*Anderson*, 1974: 361-94]. Ama önemli olan, şu ya da bu pozisyondan üretilen sonuçlardır ve tarihsel gerçeğin bu makalede girişilen manipülasyonlarının öncellerimden daha anlamlı olup olmadığını, sadece gelecekteki çalışmalar gösterecektir.

Avrupa feodalizmi ile Osmanlı devlet sistemini ve toplumunu tartışırken genellikle Avrupa tarihinin en ademi merkeziyetçi "Ortaçağ" dönemi alınır ve Osmanlı İmparatorluğu'nun en "merkezileşmiş" aşamasında, yani Süleyman döneminde ve özellikle de 1550'ler ile 1560'larda aldığı biçimle karşılaştırılır. Oysa 17. yüzyılda, her şey hayli değişmiş bulunuyordu.

Belli başlı konak halklarının ve yüksek ulema ailelerinin reisleri, normal olarak bir aristokrasi ile birleştireceğimiz bazı özellikler peydahlamışlardı; hatta Linda S. Schilcher'e göre 19. yüzyılda Şam'da bir "erkân" (*estates, etats*) sistemi bile ortaya çıkmış bulunuyordu [*Schilcher*, 1985]. Bugün, *kul* olmanın şu ya da bu özel kişinin kölesi olmak ile aynı anlama gelmediğini biliyoruz: Kullar aile, bölge ve hizip bağlarını korurken, bunları sultana sadakatleri ile ellerinden geldiğince "bağdaştırmaya" çalışıyorlardı [*İnalcık*, 1973: 87, *Findley*, 1989: 25; *Kunt*, 1974]. 1695'ten sonra uzun-dönemli iltizamlar, zaten Osmanlı yönetici sınıfına mensup olan ve bu sayede idare ettikleri vilayetlerde kalıcı bir şekilde kök salan kişilere verilmeye başlandı [*Genç*, 1975: 241]. Taşrada iktidar sahibi olan bu kişilerden pek azının bağımsızlık hayaline kapılmalarına karşın, 17. ve 18. yüzyılların Osmanlı İmparatorluğu, hâlâ Kanuni Sultan Süleyman zamanında (1520-1566) olduğundan çok daha ademi merkeziyetçi bir görünüm kazanmıştı.

Diğer yandan, Avrupa feodalizmi de zaman içinde evrildi ve 16. yüzyıl, merkezileşmiş, mutlakiyetçi devletlerin belirmesine tanık oldu. Busbeck'in Osmanlı yönetim sistemine ilişkin değinilerini tarafsız bir gözlemci değil, siyasal bir polemikçi olarak kaleme aldığını unutmamalıyız. Habsburg hükümdarının sadık bir bendesi olarak Busbeck, kendi hükümdarının, yerel aristokrasiden Sultan Süleyman'ınki gibi bir bağımsızlığa kavuşabileceğini umuyordu. Tüm Avrupa'da, mutlakiyetçi krallığa yöneliş söz konusuydu. Zamanın bu siyasal gündemi çerçevesinde Busbeck, 16. yüzyıl ortalarında bile, denge ve fren mekanizmalarıyla, örneğin Osmanlı gücünü sınırlayan Mısır Memlükleri'nin kendi kendini yeniden üreten yönetici sınıfıyla, Kahire ya da Şam milisleriyle, Suriye'nin yerleşik toprak

sahibi aileleriyle ya da sınır bölgesinin yarı-bağımsız beylikleriyle o kadar ilgili değildi [*Raymond*, 1973-74; *Abu Husayn*, 1985; *van Bruinessen*, 1978]. Habsburg'ların "kendi" aristokrasilerinin ayrıcalıklarını kısıtlamak için verdikleri sürekli mücadele göz önünde bulundurulduğunda, "despotik" Osmanlı yönetimi Busbeck gibi "siyasal risaleciler" tarafından bir model olarak görülüyordu; öyle ki, gerçek hayatta böyle bir şey bulmamış olsalardı da, pekâlâ icat edebilirlerdi.

Karşılaştırmalı Tarihin Keyfi ve Tuzakları

Bilgimizi geliştirmek açısından verimli olabilmesi için, karşılaştırmalı tarihin, karşılaştırmaya konu olan iki toplumun gerek benzerliklerini gerekse benzemezliklerini hesaba katması gerekir. Bu kadar soyut bir şekilde dile getirildiğinde kimsenin itiraz edemeyeceği bu sav, ileri sürmeye değer bile görünmeyebilir. Ne ki, bundan yapılabilecek çıkarsamalar tartışmaya fazlasıyla açıktır ve karşılaştırmalı tarihçi, ya benzerlikleri ya da farkları vurgulamakla, ister istemez kendi siyasal ve kültürel gündeminin çeşitli yönlerini açığa vurmaktadır. Avrupa mutlakiyetçiliği ile "Doğu despotizmi" (ya da Osmanlı yönetimini içine yerleştirebileceğimiz başka herhangi bir siyasal kategori) arasındaki farkları irdelemeye girişen araştırmacılar, bu yolla genellikle, Osmanlı İmparatorluğu'nun yeniçağ Avrupası'ndan tamamıyla farklı bir gelişme çizgisi gösterdiğini ima ederler. Bu bakış açısına göre, daha erken dönemlerden beri kendini hissettiren, ancak 19. yüzyıl başlarında çok daha yoğunlaşan Avrupa ticari ve askeri gücünün müdahalesi, Osmanlı tarihinde radikal bir kopuş yaratmıştır. Osmanlı tarihi bu kopuş etrafında "geleneksel" ve "çağdaş" (modern) olmak üzere iki büyük aşamaya bölünür ve bu iki aşama birbirinden şu ya da bu ölçüde soyutlanarak ele alınabilir. "Çağdaş" dönem, Avrupa tarihine özgü paradigmalar dahilinde ve (artık tamamen olmasa da) esas olarak Avrupa kaynakları kullanılmak suretiyle incelenir. "Modernlik öncesi" (ya da yeniçağ öncesi) dönem söz konusu olduğunda ise, çoğunlukla Osmanlı İmparatorluğu'nun tamamen kendine özgü bir nitelik taşımış olduğu ve dolayısıyla başka herhangi bir devlet ve/veya toplum ile karşılaştırılmasında yarar olmadığı varsayılır.

Son birkaç yılda bu paradigma giderek artan ölçüde eleştiriye uğruyor. Tanzimat-öncesi dönemle uğraşan Osmanlı tarihçileri, 1838 ile 1876 arasında gerçekleştirilen reformların Osmanlı tarihinde sağlam kökleri olduğunu çoktan gördüler. Köylünün tesahüp haklarının tam mülkiyete doğru evrildiğinin ilk belirtileri, daha 16. yüzyılda ortaya çıkmıştı [*Barkan*,

1980: 291-375]. Miras kuralları giderek şeriatın özel mülkiyet için öngördüğü hükümlere yaklaşıyordu ve mirî arazi üzerindeki köylü kiracı-çiftçiler ile mülk toprakların sahipleri, ferağ ve irsen intikal söz konusu olduğunda, Arazi Kanunnâmesi'nden önce bile hayli benzer bir konuma gelmişlerdi. Dahası, en azından 16. yüzyılın ortalarından itibaren, Osmanlı bürokrasisi içinde, üyeleri çok az medrese tahsili görmüş olup siyasal meselelere hayli pragmatik tarzda yaklaşan önemli bir grubun oluştuğunu biliyoruz.[4] Bu yüzden, 19. yüzyılın ikinci yarısı boyunca Avrupa tarzı yüksek öğrenimin giderek kabul görmesi, geleneksel/modern ikilemine sadık yorumcuların varsaydığı kadar yabancı bir ithal ürünü olmaktan çıkabiliyor.[5] Önemli olan şu ki, bu ikilemi sorgulamamıza olanak sağlayan ampirik veriler uzun bir süredir bilindiği halde, bunların Osmanlı tarihi genel perspektifimiz açısından anlamını şimdi değerlendirebiliyoruz.

Sözünü ettiğimiz "geleneksel/modern" ikilemi artık yalnızca Osmanlı tarihi açısından değil, aynı zamanda, pek çok başka örnek arasında Çin tarihi açısından da eleştirel biçimde gözden geçirilmeye başlanmıştır.[6] Osmanlı İmparatorluğu ile Avrupa'nın yollarının kültürel ve siyasal açıdan çatallanmasının vurgulanması, genellikle "geleneksel/modern" ikileminin benimsenmesi ile el ele gider. Dolayısıyla "geleneksel" ve "modern" karşıtlığının sorunlu hale gelmesi, Osmanlı tarihinin "kendine özgü" karakterinin kabulünü bugün eskisi kadar zorunlu kılmamaktadır.

Osmanlı tarihi ile Avrupa tarihi arasındaki gelişme paralelliklerini irdeleyen araştırmacılar, çoğu zaman "tarih"in ve "dinamizm"in hiç de Batı Avrupa'ya özgü olmadığı yolundaki kanaatlerini dile getirme çabasındadırlar. Aynı doğrultuda, kendisi böyle bir potansiyel taşımayan Osmanlı sistemine "değişim güçleri"nin birkaç Avrupalı tüccar, elçi ve politikacı tarafından aşılanabildiği varsayımından da son derece rahatsızdırlar. Hindistan tarihçileri de benzer bir konumdadır ve içlerinden bazıları ilginç çözümler önermiş bulunmaktadır. 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başında "İkinci Britanya İmparatorluğu"nun doğuşu üzerine yakın zamanda yapılan bir değerlendirmede, kabilelerin yerleşik uygarlıkların sınırları ötesindeki hayat alanlarının dışına taşmasına ilişkin İbn Haldun'cu bir modelin

4. Bu dönemin "nasihatname" edebiyatının yazarları arasında, Koçi Bey bu kategoriye yerleştirilebilir. Dinsel bilgisiyle ünlü Kâtib Çelebi ömrünün sonuna doğru örgütlü dinin o günkü temsilcilerinin çoğuna çok eleştirel bir gözle bakıyordu. Krş: İnalcık [1973: 185].

5. Findley [1989: 131-121], "geleneksel-modern" paradigması içinde, 19. yüzyıl Osmanlı devlet görevlilerinin eğitimini ve entelektüel yeteneklerini ele almaktadır.

6. 19. ve 20. yüzyıl Çini üzerine çalışan Amerikalı tarihçilerin tutumları için, krş: Cohen [1984].

yeniçağda Batı ve Güney Asya'da ticaretin gelişmesine ilişkin 20. yüzyıl bulgularıyla birleştirilmesi söz konusudur [*Bayly*, 1989: 27 vd.]. Bu ticari gelişme ve sonuçta taşra elitlerinin zenginleşmesi, Osmanlı, Safevi ve Moğol devletlerinin merkezi yönetimlerinin uzak eyaletleri denetim altında tutmasını gitgide güçleştirmiştir. Kabilelerin ufukları, sadece daha fazla malın temin edilebilir olması anlamında değil, aynı zamanda kabile mensuplarının daha saf bir din modelini kabul etmesi anlamında da genişlemiş; bu son etmen, 19. yüzyıl başlarında Osmanlı İmparatorluğu'nu sarsan Vahabi isyanında önem kazanmıştır.

Belli başlı Asya imparatorluklarının ticaretin etkisiyle uğradığı çarpılmalarda Avrupa ticaretinin önemli bir payı yoktu, çünkü özellikle Osmanlı ve Hindistan ticaretine ilişkin araştırmalar, ülke içi değişimin çok ağır basmasının yanısıra, Müslümanlar'ın yönettiği bu üç imparatorluğun kendi aralarındaki ticari ilişkilerin de hayli güçlü olduğunu gösteriyor. Eğer bu model gerçekliği oldukça yakından yansıtıyorsa, o zaman Britanya İmparatorluğu'nun 18. yüzyılın ikinci yarısındaki genişlemesi, İngiltere'de oluşan bir dinamiğin belli başlı İslam devletlerine özgü politik ve ekonomik süreçlerin neden olduğu bir krizle çakışması sonucu mümkün olmuş demektir. Bu model, 18. yüzyıl İslam dünyasında görülen krizlerin tümünün Avrupa emperyalizminin uzun süreli sonuçlarından kaynaklandığı varsayımına dayanan önceki modellerin çoğundan daha "pasaklı" görünebilir. Buna karşılık Bayly'nin modeli, 18. yüzyıl İslam dünyasının üç büyük toplumunun artık hareketsiz kitleler gibi görülmemesi ve tarih sahnesine ancak Avrupa devletleri ile tüccarlarının etkinliği sayesinde iteklenmiş oldukların varsayılmaması gibi bir üstünlüğü içermektedir.

Avrupa tarih yazıcılığından kaynaklanan nedenlerle, Osmanlı tarihinde "geleneksel/modern" ikileminin reddi, 20-25 yıl öncesine kıyasla bugün daha kolay hale gelmiştir. Son yıllarda Avrupa tarih yazıcılığı, "16. yüzyılın modernliği"ni değil, 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarının Avrupası'nda eski düzenin inatla varlığını koruyuşunu vurguluyor [*Hauser*, 1963; *Mayer*, 1981]. Bir kere daha bu, yalnızca tarih araştırmalarının bir sonucu değildir, çünkü belirli bir ideolojik boyut da söz konusudur. 1832'deki parlamento reformlarından öncesi ile sonrası arasında İngiliz yönetim sistemlerinin devamlılığını vurgulayan tarihçilerin tutumu, "hiçbir şeyin değişmediğini kanıtlamak" olarak betimlenmiştir [*Bayly*, 1989; 236]. Böyle bir savın muhafazakâr karakteri yadsınamaz. Ne ki sürekliliklerin vurgulanması muhafazakâr diye nitelenemeyecek tarihçiler arasında da aynı derecede yaygındır. Bu durumdan büyük ölçüde, 1960'lar ile 1970'lerin başlarının reformcu (ya da Üçüncü Dünya ülkelerinde devrimci) hareketlerin yenilgisini izleyen hayal kırıklığı sorumludur. "Eski" yapı-

ların kendine özgü bir direnç gösterdiği, "yeni" yapıları yerleştirmenin ise o kadar kolay olmadığı ortaya çıkmıştır. Ortaçağ sonlarından 20. yüzyılın ortalarına uzanan devamlılıkları vurgulayan çalışmalar son yıllarda o kadar çoğalmıştır ki, burada ayrıntılı bir şekilde irdelenmeleri olanaksızdır. Belki çok dramatik bir örnek olarak, Ruggiero Romano ile çalışma arkadaşlarının, İtalya'ya sanayi kapitalizminin ancak 1945'ten sonra girdiği, Mussolini'nin köylülerin köylerini terk etmelerini yasaklayan kanununun ise serfliği canlandırmak için yapılan son girişim olduğu yolundaki savları belirtilebilir [*Romano*, 1980: 24, 33-4]. 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın ilk yarısındaki Fransa açısından araştırmacılar, uzak taşra eyaletlerindeki yaşamın arkaik özellikleri üzerinde durmuşlardır. Eugen Weber, birçok ücra taşra eyaletinde yaşayan köylülerin ancak 1914'ten önceki 25 yılda bir Fransız kimliği kazandığı görüşündedir [*Weber*, 1976]. 1940'a gelindiğinde bile, ülkenin uzak köşelerinde yaşayan çiftçilerin yaşam tarzları daha çok 18. yüzyılı andırmaktadır. Alman tarihi açısından ise bu yeni araştırma akımının beklenmedik bir sonucu vardır. 1950'lerden ve özellikle de 1960'lardan bu yana bazı tarihçiler, Almanya'da Nazizm'in yükselişini özel bir tarihsel gelişme patikasına (*Sonderweg*) atfetmek eğiliminde olagelmişlerdir. *Sonderweg* kuramının taraftarlarına göre Nazizm'in zaferinin ardında 19. yüzyıl boyunca Alman burjuvazisinin zayıf kalması, örgütlü yaşamın modern biçimlerinin gelişmemiş olması ve eski düzeni temsil eden kuvvetlerin gücünü koruması yatmaktadır. Ancak, bu özelliklerin Avrupa'nın tümü açısından geçerli olması halinde, Almanya'nın kendine özgü gelişme çizgisinin böyle özelliklerle açıklanması artık mümkün olamamaktadır [*Wehler*, 1988: 240; *Maier*, 1988].

Avrupa tarihi üzerine son çalışmaların, inatla varlığını koruyan arkaik özellikler ve süreklilikler üzerinde durduğu koşullarda, Osmanlı-Avrupa paralelliklerini irdelemek isteyen karşılaştırmalı tarihçi, bu açıdan çeşitli konuları kolaylıkla bulabilecektir. Bu paralellikler genellikle "eski düzen"in bir parçasını oluşturan toplumsal ve politik yapılarla ilgilidir. 18. yüzyıl Fransası'nda yargı ve vergilendirmenin büründüğü *ancien regime* karmaşıklığının aynı dönemde Osmanlı'nın durumu ile taşıdığı benzerlikler, buna iyi bir örnektir. Burada, bir-iki yüzyıl geriye giden bazı düzenlemelerin hiçbir zaman resmen ilga edilmeksizin, çoğu zaman yalnızca uygulama alanlarının sınırlanması söz konusuydu. Aynı zamanda yeni kural ve uygulamalar birbiri üstüne biniyordu [*Cezar*, 1986]. "Zeminde" bu durum çoğu zaman çeşitli gelir toplama haklarının karmakarışık biçimde üst üste yığılmasına yol açıyor; bu yüzden herhangi bir ortamda iş görebilmek çok büyük yerel tecrübe gerektiriyordu. Osmanlı kent yaşamı ile Sicilya ya da Güney Fransa'daki kent yaşamı arasında da bazı çarpıcı paralellikler

mevcuttu. Başlıca ekonomik temelini ticaret ve zanaatlerin değil, tarımın oluşturduğu kasabalar, bütün Akdeniz havzasında yaygındı [*Romano*, 1980: 27].

İnatla varlığını koruyan çağdışılıkların vurgulanması, modernliğe "sıçrayış" anının kesinlikle teşhis edilebilirliğine ilişkin bazı safça varsayımlara karşı bir düzelti olarak haklı ve yerindeyse de, bu yaklaşımın da kendi entelektüel zorlukları yok değildir. Bir kere her şeye karşın 1800 dolaylarındaki dönemin Avrupa hükümetleri ve toplumlarının bugünkülerden çok farklı olduğu açıktır. 19. yüzyıl dünyasının ise arkaik (çağdışı) karakterini kabul ettiğimizde, büyük değişimlerin çoğunu 1914 ile 1990, ya da hatta 1945 ile 1990 arası gibi oldukça kısa bir süre içine yerleştirmek zorunda kalırız ki bu, bu sefer günümüze oldukça yakın bir başka "sıçrama" veya "kalkış" dönemini benimsemek demektir. Kendi ömrümüzde ve annebabalarımızın ömürlerinde gerçekten büyük toplumsal, politik ve ekonomik değişimlere tanık olduğumuzu ve bunun belirli bir "bilgi patlaması" ile el ele gittiğini inkâr etmek güçse de ister 18. yüzyıl isterse günümüz için olsun bir seferlik bir "sıçrayış" veya "kalkış" varsayımına yönelik itirazlar geçerliliklerini koruyacak ve bu soru muhtemelen önümüzdeki yıllarda tarihçileri meşgul etmeye devam edecektir.

Ne kadar kısa sürecek olursa olsun, şu anda "zamanımızın rüzgârı" Osmanlı İmparatorluğu ve Avrupa ile uğraşan karşılaştırmalı tarihçinin yelkenlerini doldurmakta ve en azından kısmen olumlu bir akademik konjonktürden yararlanmamızı sağlamaktadır. Gene de oldukça ciddi bir sorun çözümsüz kalmaya devam ediyor. Herhangi iki unsuru karşılaştırdığımızda, ortak bir kategoriye yerleştirilebilir olduklarının, ya da daha âmiyane bir deyişle, beyaz peynir ile tebeşiri birbirine karıştırmamakta olduğumuzu farzederiz. Öyleyse Osmanlı devleti ve toplumunun yanısıra yeniçağ Avrupası'ndaki karşılıkların. da kapsayan ortak kategoriye ne isim vereceğiz? "Feodal" ya da "Asya Tipi" Üretim tarzlarına ilişkin tartışma, bu soruyu cevaplamayı amaçlıyordu. En azından dolaylı olarak, bu tartışma, Osmanlı İmparatorluğu ile Avrupa arasında bir karşılaştırmayı ve aynı zamanda Çin, Hindistan ve İran ile karşılaştırmaları içeriyordu [*İslamoğlu ve Keyder*, 1977; *İslamoğlu-İnan*, 1987: 1-26; *Berktay*, 1985: 245-78]. Ne ki çoğu araştırmacı söz konusu tarih disiplinlerinden sadece biri ya da en çok ikisine hâkimdir ve sadece sınırlı bir ikincil literatürün simidine tutunarak ilerlemek çoğu zaman talihsiz yanlış anlamalarla sonuçlanmaktadır.

Bu güçlük, Marshall Hodgson ve Maxime Rodinson gibi akademisyenleri fazla ince tasniflerden vazgeçmeye ve çok çeşitli kapitalizmöncesi toplumsal oluşumları kapsayan çok geniş kategoriler oluşturmaya zorlamıştır [*Hodgson*, 1974: Cilt 1, 45 vd., 105 vd.; *Rodinson*, 1978: 58-

68]. Kuşkusuz bu çözüme de karşı çıkılabilir, çünkü, "tarımsal toplumlar" gibi çok geniş bir kategori, bu toplumların niçin farklı tarihsel yörüngeler izlemiş olduğunu açıklamamıza olanak vermeyecektir. Çoğu tarihçi bu sorunu çözebilmekten umudunu kesmiş ve daha başka konulara geçmiştir. Bugün pek az Osmanlı tarihçisi tarafından sürdürülen bu tartışmaya, elinizdeki çalışma çok daha basit bir düzeyde yaklaşmaktadır. Toplumsal ve politik alanlardan seçilmiş "yüzey olguları"nın karşılaştırılması, iç dinamik sorununu az çok muallakta bırakmaktadır. Tabii buradaki basitçi tutumun naifliği, bir çeşit *fausse naivete*'dir (sözümona bir naifliktir), çünkü kendinden önceki araştırmacılara bakmamaya karar vermekle, o araştırmacıların eserleri yok olmaz aslında. Benim yaklaşımımda Osmanlı-Avrupa paralellikleri üzerine getirilen vurgu, elbette ki Osmanlı ve Avrupa toplumlarının yollarının daha geç bir dönemde, muhtemelen 18. yüzyılın ikinci yarısında birbirinden ayrıldığı varsayımını da içermektedir. Bu varsayım, tarihçiye bu yol ayrımının nasıl ve hangi noktada oluştuğunu gösterme yükümlülüğünü de getirir. Ama, bu soruyu cevaplandırmaya başlayabilmek için bile, daha fazla araştırma gereklidir.

Siyasal Değişimin Göstergeleri olarak Saray Seremonilerindeki Değişimler

1550 ile 1700 arasındaki Osmanlı yönetimi üzerine yapılan son çalışmalar, bu döneme gelindiğinde sultanların artık şahsen hükmetmelerinin değil, büyük kapı halklarının "ekâbir" reislerinden oluşan bir yönetime başkanlık etmelerinin beklendiğini ortaya koymuştur. Savaşta başarısızlık ile rakip vezir ve paşa kapıları arasındaki dengeleri gözetemeyiş, sultanın tahtına mal olabilmektedir. Buna karşılık sık sık naipliğe başvurulabilmekte ve güç fakat çözümsüz olmayan sorunları beraberinde getirmektedir. Bütün bunlar, başını bir "ekâbir" zümresinin çektiği bir bürokrasi yönetiminin kurumlaştığına işaret ediyor. Bir bakıma, Enderun'dan yetişenlerin taşra idaresindeki etkisinin artmasının, sultanın günlük politikaya müdahalesini gereksiz kılmış olabileceği söylenebilir.

Son birkaç yılda bazı araştırmacılar, iktidar ilişkilerindeki bu değişimin yeni bir tür saray seremonisinde ifade bulduğunu göstermişlerdir [*Abou-El-Haj*, 1984; *Kunt*, 1983; *Necipoğlu-Kafadar*, 1986]. Süleyman öncesi dönemde ve hatta Kanuni'nin ilk yıllarında bile, sultanın meşruiyeti ordu tarafından kabul edilmesine bağlıydı ve bu hiç de otomatik olmayabiliyordu. Meşruiyet, sultanın sık sık askerlerinin önüne çıkması ve bilhassa çok sayıda ordu mensubu tarafından görülebileceği sarayın dış binalarında

verilen devlet şölenlerinde yer almasıyla sağlanıyordu. Süleyman, saltanatının ilk yıllarında, İstanbul halkına açık şenliklere de katılıyordu. Ancak Kanuni'nin son yıllarında halk önüne bu tür çıkışları artık hükümdarın vekarıyla bağdaşmaz sayılarak kesilmeye yüz tutarken, sultan halkın içinde göründüğünde çoğu zaman sessiz kalmaya ve kendisi de saygılı bir sessizlikle karşılanmaya başladı. 17. yüzyıl saray seremonileri hakkında pek az araştırma yapılmış olmasına karşın, sultanların "özel" şenliklere katılmasının yaygın hale geldiği 18. yüzyıl başlarının önemli bir değişimi simgelediği açıktır. III. Ahmet ve ardılları, sultanın akrabalarının ve ekabirin sahilhane veya yalılarında düzenlenen partilere gidiyorlardı. Hükümdar artık askerler ve kentliler tarafından erişilmez hale gelmişken, evsahibi kimleri davet etmişse onlar tarafından görülebiliyordu. 1730'daki Patrona Halil isyanında Sa'adabad sayfiyesinin yıkılması, bu yeni tür saray eğlencelerinin çok sayıda asker ve İstanbullu tarafından hoş görülmediğine tanıktır [*And*, 1982; *Aktepe*, 1958]. Ama 1730'dan sonra yalı partilerinin muhtemelen daha az göze çarpar olmasına karşın, yalılar gene de saray yaşamı için önemli bir mekân olmayı sürdürdüler. 18. yüzyıl prenseslerine genellikle doğar doğmaz, ya da en geç, Osmanlı yönetici sınıfının yüksek bir mensubu ile nişanlandıklarında, birer sahilsaray tahsis ediliyordu.

Osmanlı saray seremonileri zamanın Fransa'sındaki karşılıklarından çok farklıydı. Osmanlı elçisi Yirmisekiz Mehmet Çelebi, bir çocuk-kral olarak XV. Louis'nin son edindiği becerileri yabancı ziyaretçilere göstermesinin beklendiğini kaydederken, bu tür davranışları bir sultanın vekarıyla bağdaşmaz sayıyordu [*Göçek*, 1987: 41-2]. Oysa yüzyılın ortalarından itibaren, Fransız sarayında da ağırlık kamusal gösterilerden özel ve görünüşte "kırsal" eğlencelere kaymaktaydı — Marie Antoinette ile nedimelerinin Petit Trianon'da çoban kızı kılığına girmeleri, bu değişimin ilk akla gelen örneklerindendir. Söz konusu değişim tamamen Avrupa'ya özgü bir ideolojik bağlama oturuyordu: Gerek soylular gerekse halktan zenginler arasında mahremiyete ve "burjuva" alışkanlıklarına belirgin bir yöneliş vardı ve kraliyet ailesi bu açıdan hiç de başı çekmeyebiliyordu [*Darnton*, 1981: 215-56].

18. yüzyılın genel tarihi kadar saray kültürü de pek çalışılmamış olduğundan, bu yüzyılda sultanın davranışında gözlenen değişimin hangi ideolojik nedenlerden kaynaklandığını bildiğimizi söyleyemeyiz. Gene de bu uygulamayı Fransız kültüründen ödünç almış olmaları olasılığını daha baştan dışlayabiliriz, çünkü Osmanlı sultanları daha 18. yüzyılın hemen başlarında, henüz Fransız sarayında benzer bir eğilim belirginleşmeden, görünüşte mahrem bir zevk âlemine açılmış bulunuyorlardı. Üstelik, 18. yüzyıl sonlarının Avrupa aristokrasisinin özenti "doğalcılığı" açısından

önemli bir etken olan Rousseau'culuğun Osmanlı sarayında hiç yeri yoktu. Bu durum dikkat çekicidir, çünkü III. Ahmet'in vesayetinde gelişen Lale Devri, genellikle Osmanlı tarihinde yukarı sınıfın geniş kesimlerinin Avrupa ile kültürel temas kurmaya ilgi gösterdiği ilk dönem sayılagelmiştir. Anlaşılan, belirli bir yakınlaşma zemininin varlığıdır ki ödünç almayı mümkün kılabilmektedir.

Osmanlı saray mimarisine ilişkin son çözümlemelerde, saray seremonilerinin binaların şekli, dekorasyonu ve konumuna nasıl yansıdığı, önemli bir unsurdur [*Necipoğlu-Kafadar*, 1986]. Bu tür araştırma soruları çok verimli olagelmiştir ve bu noktada, Ortaçağ kiliselerini inceleyen sanat tarihçilerinin de benzer bir yaklaşım geliştirmiş olduklarını hatırlamak gerekir [*Gombrich*, 1984: 176]. Rönesans kral ve kraliçelerinin karşılama törenleri için kurulan geçici yapılar da yoğun çalışmalara konu olmuş; bu binaların ucuzluğunun, daha pahalı malzemelerin kullanılması halinde tamamen imkânsız olabilecek şekilde, birbiriyle ilişkili sembolik imge öbeklerinin çok kısa sürede imaline olanak verdiği ortaya konmuştur [*Yates*, 1985]. İmdi, Osmanlılar'da da zengin bir şekilde belgelenmiş bulunan kamusal şenlikler çok çeşitli ve şatafatlı olup, oyunlar ve sahne gösterileri için sağladıkları olanaklarla dikkat çekmişlerdir. Ama bu şenlikler aynı zamanda hanedanın meşruiyetini tekrar teyid ederken bütün sokaklarını bir sahne dekoruna dönüştürüyordu. Bu tür durumlarda başvurulan süslemeler, bazen, günümüze kadar gelebilmiş köşk ve kasırların işlevlerini deşifre etmemize olanak sağlamaktadır [*And*, 1982: 73 vd.].

Kentsel Tarih

Belirli bir "Doğu şehri" kavramı, son 30 yılda bu hayaletten kurtulmak için yapılan girişimlere karşın, Osmanlı kentlerine ilişkin çalışmaları uzun süre içinden çıkılmaz bir hale sokmuştur. Geleneksel yaklaşım, Osmanlı kentlerinin hiçbir ayrıcalığa ya da korporatif kimliğe sahip olmadığını varsayar; bu da, şeriatın birey ile müminler cemaati ya da ümmet arasına başka ara kesim ve unsurların girmesine karşı olduğu inancına dayandırılır. Osmanlı kentinin özellikle kentsel nitelikteki kurumları geliştirmiş olamayacağına hükmedilir. Bir başka varsayım da Orta-Doğu kentlerinin kesin sınırlarının olmadığı, dolayısıyla kimin kentli kimin köylü olduğunu saptamanın çok zor olduğu düşüncesidir. Gene de Osmanlı kent tarihçilerinin bu yaklaşımı asla, kentler ile kırsal hinterlandları arasında kesintisiz devamlılık olduğunu varsayan ve birkaç vaha kasabası ile etraflarını saran kırsal kuşaktan oluşan bir bölgeyi en uygun tarihsel araştırma birimi ola-

rak gören bazı Memluk Suriyesi uzmanları kadar ileri götürmediklerini söyleyebiliriz [*Lapidus*, 1969: 60-69].

Bir araştırma konusu olarak kentin önemi üzerinde ısrar etmenin bir nedeni de, Osmanlı üst sınıfının son derece kentli bir karakter taşımasıdır. Bu bilincin en iyi tanığı, Osmanlı topraklarını birbirlerine bir yol ağı ile bağlanmış bir kentler birikimi olarak gören Evliya Çelebi'nin on ciltlik seyahatnamesidir [*Evliya*, 1896-1938]. Burada her kent değişmez bir kalıp içinde tasvir edilmiştir: isminin etimolojisi ve (şu ya da bu ölçüde efsanevi nitelik taşıyan) tarihçesiyle başlanıp, hisarlarının, camilerinin, mesire yerlerinin ve ünlü yemeklerinin anlatımıyla devam edilir. Evliya köyleri hiç anlatmaz ve kırsal alan, Bedeviler, hırsızlar ve serseri asilerden oluşan özel "canlı örtüsü" ile kime ait olduğu meçhul bir diyar gibi görünür. Evliya bu anlatımıyla, Osmanlı devletinin ancak kentlerde tam olarak mevcut olduğunu, sadece kentlerin bir tarihi olduğunu ve Osmanlı elitinden kimsenin kent ve kasabalar dışında oturmayacağını ima eder. Bu görüşü kısmen büsbütün ilginç kılan, yanlış olmasıdır, çünkü en azından 17. yüzyıl Suriyesi'nde, beylerin köylerde kendi konakları vardı [*Abu-Husayn*, 1985: 143]. Sonuç olarak kasabanın Osmanlı toplumsal tarihinde bir temel birim olarak görülmesi tamamen yerinde ve meşrudur. Osmanlı elitinin üyeleri herhangi bir kent ya da kasabanın nerede başlayıp nerede bittiğini çok iyi biliyorlardı. Osmanlı kentlerinin, kent ayrıcalıklarına ya da kente özgü ve çok gelişkin bir kurumlar dizisine sahip olmasalar da, çoğu zaman oldukça güçlü bir toplumsal kaynaşma ve dayanışma düzeyleri vardı.

16. yüzyıl sonlarının Ankarası'nda yerel eşraf, birbirleriyle ve Osmanlı merkez yönetiminin mensuplarıyla görüşmelerden sonra, kentlerini gezginci eşkiya çetelerine karşı korumak için bir sur yaptırmaya karar verdiler [*Ergenç*, 1981]. Bu insanların Osmanlı merkezi yönetiminin insiyatif almasını edilgin bir şekilde beklemeleri söz konusu değildi. Traian Stoianovich'in, özerk, yarı-bağımlı ve bağımlı kentler şeklindeki tasnifini benimseyecek olursak, Ankara gibi belli başlı Anadolu kentlerinin "bağımlı" değil, "yarı-bağımlı" olarak görülmesi gerekir [*Stoianovich*, 1970; *Ergenç*, 1981]. Bu, yeniçağın Osmanlı ve Avrupa kentlerini karşılaştırmak isteyen tarihçiler için önemli bir sonuçtur. Çünkü 16. yüzyıldan itibaren ortaçağ Avrupa kentlerinin özerkliği de ya (La Rochelle'in ya da Comuneros isyanından sonraki İspanyol kentlerinin kaderi gibi) mutlakiyetçi devletin kıyımına uğramış, ya da söz konusu kentler ekonomik önemlerini yitirdikleri için (Nuremberg ve Augsburg) anlamsız hale gelmiştir [*Braudel*, 1979: Cilt 1, 453 vd.].

17. yüzyılın önde gelen kentleri, yaşamlarını sürdürmeleri aristokrasilere ve kraliyet saraylarına bağlı olan devlet başkentleriydi. Ne Paris, ne

Londra, ne de Madrid hiçbir zaman sanayi merkezleri olmadılar; ayrıca, birçok başkentin daha sonra edindiği ekonomik roller de merkezi yönetim aygıtının varlığına bağlıydı. Örneğin Paris, iltizam usulünün krallığın mali işleri açısından hayati önem kazanması ölçüsünde, Fransa'nın en önemli sermaye piyasasına dönüştü. Dolayısıyla gerek Osmanlı İmparatorluğu'nda, gerekse yeniçağ Avrupası'nda büyük kentlerin, topraklarında yer aldıkları devletlerin merkezi yönetimlerine yakından bağımlı olmuş olduklarını belirtebiliriz. Ancak bu durum, kentlilerin kendi aralarında kayda değer bir toplumsal kaynaşma düzeyini dışlamadığı gibi, bazı durumlarda Osmanlı kentlerinin refahı, yerel sakinlerin politik koşulların ortaya çıkardığı fırsatları kaçırmamalarından kaynaklanıyordu. *Pax ottomanica* (Osmanlı barışı) ticaret yollarını açar ve açık tutarken, kent ölçeğindeki savunma düzenlemeleri bazen kent sakinlerinin kazançlarının makul bir bölümünü alıkoymalarına olanak veriyor; bu kazançlar da başka şeylerin yanısıra, daha büyük ve daha süslü evlere ya da kamu binalarına yatırılıyordu [*Raymond*, 1979].

Ticaret Sorunları

Osmanlı İmparatorluğu'nda sermaye birikimi üzerine yapılan çalışmalarda, tüccarlar ile devlet arasındaki gerilim vurgulanmaktadır. Daha eski bir düşünce okulu, Osmanlı Müslümanları'nın ticarete kültürel bakımdan soğuk baktığını ve (politik belirlenime tâbi İstanbul ticareti dışında) ticareti gayrimüslimlere bırakarak yönetim, savaş ve tarım üzerinde yoğunlaştığı görüşündeydi. Şeriatın faizi yasaklamasından ötürü, para piyasasının da Müslüman Osmanlılar'a kapalı olduğu farzediliyordu. Oysa 1960 ve 1970'lerden itibaren tarihçiler bu varsayımların tamamen yanlış olduğunu ortaya koymuşlardır. 17. yüzyıl ortalarına gelindiğinde, çok sayıda Müslüman Osmanlı tüccarı, Venedik ile ticaret yapıyor, gerek dini vakıflar gerekse sıradan Müslüman halk faizle borç alıp veriyor; faiz yasağının etrafından dolaşmak için de çeşitli kanuni hilelere başvuruluyordu [*Kafadar*, 1986; *Jennings*, 1973; *Mandaville*, 1979]. Bu bağlamda, 16. ve 17. yüzyıllardaki Osmanlı tefecilerinin faiz alıyor olmaktan 15. yüzyılın büyük İtalyan bankerleri kadar sıkılıp çekinmediklerini de hatırlamak gerekir. Medici bankası gücünün doruğundayken, bütün şubelerinin yöneticilerine açıkça faiz alımını içeren bütün işlemlerden kaçınmaları talimatı verilmişti; oysa, küçük Osmanlı cami vakıflarının yöneticileri bu türden hiçbir korku taşımıyorlardı [*de Roover*, 1963: 12].

Müslüman Osmanlılar 15. yüzyıl sonlarında Karadeniz ticaretine de

egemendiler ve Anadolu'nun çeşitli bölgelerini gerek birbirlerine, gerekse başkente bağlayan kervan ticaretinde büyük etkinlik gösteriyorlardı. [*İnalcık*, 1979]. Hâlâ yaygın olan bir önyargının aksine, tüccarların etkinlikleri iktidarı elinde tutan bürokratların gözünde gayrimeşru değildi. Uzak mesafe ticareti yapanlar, küçük esnaf ve zanaatkâr getirilen sınırlamaların çoğundan muaftı [*İnalcık*, 1969]. Osmanlı bürokrasisinin ana çizgisi, tüccarlar da dahil olmak üzere imparatorluğun vergi mükellefi tebasının, politik sınıf mensuplarının rekabeti olmaksızın para kazanmalarına ve dolayısıyla vergi ödeyebilecek bir konumda olmalarına izin verilmesi gerektiği kanısındaydı. Ancak tabii bu kurala her yerde ve her zaman uyulduğu söylenemez. Yeri geldiğinde, vezirlerin ve diğer yüksek yöneticilerin, elite mensup olmanın verdiği ayrıcalıklarından yararlanarak ticaretten kâr sağladıkları oluyordu [*Kunt*, 1977]. Gene de 16. yüzyıl sonu ile 17. yüzyıl başlarında Osmanlı devlet görevlilerinin çoğu, Osmanlı siyasal kuruluşunun bu en temel işbölümü kuralının bu şekilde ihlal edilmesinin ancak ciddi güçlüklerle sonuçlanabileceği yolunda İbn Haldun'vari bir görüş taşımaktaydı ve böyle eğilimlere kesin bir gerileme işareti olarak bakıyordu.

Osmanlı ticaretine ilişkin bu tartışma, son zamanlarda Rusya'nın iç ticareti hakkında yapılmış monografik bir çalışmayı [*Bushkovitch*, 1980] ben doğru anlıyorsam, 17. yüzyıl Rusyası'yla da çarpıcı bazı paralellikler taşıyor demektir. Bu monografinin yazarı, tüccarların zorla devlet hizmetine (özellikle vergi toplamaya) koşuldukları ve dolayısıyla önemli bir sermaye birikimi yaratamadıkları yolundaki, eski bir "egemen görüşü" eleştirerek, duruma daha yakından bakıldığında Moskovalı tüccarların hatırı sayılır bir direnceye sahip olduğunu ve Avrupalı tüccarların yerel rakiplerini bir türlü iç piyasadan atamadıklarını ortaya koyuyor. Bu rekabette Rus tüccar genellikle başının çaresine Polonya-Litvanya tüccarından daha iyi bakabilmiş ve devletten de sınırlı olmakla birlikte azımsanamayacak bir himaye görmüştü. Bushkovitch'in yorumuna göre, devlet hizmeti, en azından daha şanslı ve daha uyanık bir kısım tüccar için önemli bir kâr kaynağıydı.

Rusya ticaretinin bu irdelenişinde, sorunun "ideolojik" boyutları, yani çarların, boyarların ve Rus devlet görevlilerinin tüccarların etkinlikleri hakkında ne düşündükleri üzerinde durulmuştur. Gerek Bushkovitch'in incelemesi, gerekse Osmanlı iktisat tarihçilerinin son zamanlardaki çalışmaları, hem Rus boyarlarının hem de Osmanlı ricalinin tüccarları meclislerine almaksızın devletlerini yönetmiş olmalarına karşın, her iki devletin de tüccara kâr fırsatları yaratmaktan da geri durmadığı fikri etrafında dönüyor. Dahası, yakın zamanda Osmanlı ticareti ve ticaret ideolojisi üzerinde çalışmış olan tarihçiler, devletin ticaretten uzak durmasının yerel tüccarı

derhal Avrupalı tüccarın yıkıcı rekabetine karşı savunmasız kılmamış olduğu noktasında Bushkovitch ile aşağı yukarı aynı görüşü taşıyorlar. Rusya söz konusu olduğunda, devlet hizmeti tüccara zenginleşme olanakları sağlamış; öte yandan Osmanlı uzak mesafe tüccarı da daha fakir kasabalı tüccar karşısında ayrıcalıklı kılınmıştı. Gerek Rus, gerekse Osmanlı örneklerinde günümüz tarihçileri, devletin "ekonomi" üzerinde bir heyula gibi yükselmesinin tüccar sermayesi birikiminin önünde mutlaka bir engel oluşturmuş olması gerektiği varsayımından artık uzaklaşmış bulunmaktadırlar.

Bu daha esnek yaklaşımın, bazı Üçüncü Dünya ülkelerinin bir yerli burjuvazinin gelişimini desteklemek yoluyla bir ölçüde sanayileşebildiği İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde yaşanan tecrübeyle açıklanabilir olması çok muhtemeldir. Çağdaş Türkçe'deki "devlet eliyle adam zengin etmek" deyişi bu süreci yansıtır. Günlük konuşma dilindeki bu deyiş, kârlarını eninde sonunda sanayiye yatıracakları umuduyla küçük bir ticari elitin, tercihli vergi rejimleri ve başka ayrıcalıklar yoluyla zengin edilmesini ifade eder. Kronolojik bakımdan biraz daha geride ise, 1930'ların durgunluğunun aşılması için önerilen Keynesçi finans yöntemlerinin ve Avrupa'nın savaş sonrasında yeniden inşası deneyiminin, bilimadamlarını, devletin özel yatırım ve sermaye birikimi için olanaklar yaratmasına alıştırması yatar. Tarih yazıcılığı bu temayı, zaman içinde belirli bir gecikme ile yakalamış bulunmaktadır.

Osmanlı ve Avrupa Tarihinde "İlkel Aşamalara" İlişkin Tutumlar

19. ve 20. yüzyıllarda, tarih yazımı genellikle milliyetçi bir paradigma içinde cereyan etti ve bu, gerek Osmanlı gerekse Rus tarihi çalışmaları için de geçerlidir. Bununla birlikte, milliyetçi paradigmanın ayrıntılandırılması ve daha uzak sonuçları, söz konusu iki durumda oldukça farklı oldu. 17. yüzyıl Rus ticareti üzerinde geri sayılması nedeniyle uzun süre pek az çalışma yapıldığını ve sonuçta başka konuların tercih edildiğini Bushkovitch'den [1980: x] öğreniyoruz. Kuşkusuz benzer bir "ilkellik" iddiası, Selçuk sultanlığının çökmesinden sonra ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Anadolu yarımadasının kuzeydoğu ucunun ötesindeki alanlara doğru genişlemesinden önce, 14. ve 15. yüzyıl Anadolu tarihi için de yapılabilir. Oysa "beylikler dönemi" diye bilinen bu zaman dilimine ilişkin çalışmalar, Türk ve Türk olmayan Osmanlı tarihçileri arasında hep popüler olagelmiştir (bunun son örneği Zachariadou'dur [1983]). Kaynakların kıtlığı,

araştırmacıların birkaç kitabe ile vekayinameyi ve erken dönem Osmanlı ya da Venedik belgelerindeki dağınık değinileri sonuna kadar sıkıp suyunu çıkarmaları için bir teşvik unsuru olmuştur sanki. Ayrıca, bu küçük beyliklerle ilgili gerek birincil kaynakların, gerekse ikincil literatürün de aynı derecede sınırlı olması, genç araştırmacıların yaratıcılıklarını göstermelerine olanak sağladığından, beylik dönemi monografileri tez konusu olarak rağbet görmeye devam etmektedir. Beylikler dönemine ilişkin monografiler yazmış olan araştırmacılardan hiçbiri, seçtikleri konunun "ilkel"liğinden asla şikâyet etmiş olmadığı gibi, belge kıtlığı da, söz konusu dönemde zaten pek az yazılı belgenin üretilmiş olmasından çok, savaşlara, yangınlara ve benzeri felâketlere atfedilmektedir.

Ancak, bu yaklaşımı farklı ve bu kadar pragmatik olmayan bir tarzda yorumlamak da mümkündür.[7] Cumhuriyetçi Türk tarih yazıcılığında beylik döneminin hayli ilginç biçimlerde Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk dönem tarihine ilhak edilmesi söz konusudur. Osmanlı beyliği, 13. yüzyıl sonlarında Söğüt, İznik ve Bursa yöresinde kurulduğunda, uzun süre küçük ve hakkında pek fazla belge olmayan bir birim olarak kaldı ve yalnızca Bizans sınırına yakınlığından ötürü bir genişleme potansiyeline kavuştu. Dolayısıyla, Osmanlı tarihinin ilk dönemlerini yeniden kurgularken hep Osmanlı sınırlarının ötesine bakmak gerekir ve bu yaklaşım Fuat Köprülü tarafından başlatıldığından beri standart uygulama niteliğini taşımaktadır [*Köprülü*, 1959: 105-6]. Özellikle ilk Osmanlı İmparatorluğu'nun Ankara Savaşı'nda (1402) yokedilmesinin öncesinden kalma Osmanlı yapıları sayıca çok az olduğundan, bu dönemin Anadolu sanat ve mimarlık tarihi ancak farklı hükümdar hanedanlarının yaptırdığı binaların topluca ele alınması yoluyla araştırılabilir. Bu durum, 20. yüzyıl tarihçilerini Anadolu beyliklerini Osmanlı İmparatorluğu'nun habercileri ve hatta geriye doğru uzantıları gibi görmeye sevk etmiştir. Osmanlı beyliğinin savaş yoluyla rakiplerini yenip onların hükümdar sülalelerini tasfiye etmiş olduğu bilindiği halde, 14. yüzyıldan 16. yüzyıla kadarki Anadolu tarihinin bu yönü silinmeye yüz tutmaktadır.

Cumhuriyet dönemi Türk tarihçileri genellikle Türkiye Cumhuriyeti ile Osmanlı İmparatorluğu arasında net bir kopuş olduğunu varsayarlar. Ama aynı zamanda Türkiye Cumhuriyeti'ni, Yugoslavya, Macaristan ya da Yunanistan'ın da aynı imparatorluğun "ardıl devlet"leri ya da "varis"leri olmasından çok farklı bir anlamda Osmanlı İmparatorluğu'nun "ardıl devleti" olarak görürler. Bu yüzden, hem Osmanlı ve hem de beylikler dönemi tarihi, Türkiye Cumhuriyeti'nin ulusal tarihinin bir parçası olarak

7. Bu fikirleri İsenbike Togan'a borçluyum.

tanımlanır. Ancak bu, klasik Yunan, Roma ya da Bizans tarihi açısından geçerli değildir. Oysa her üç uygarlığın ana yerleşim alanlarından bazıları Anadolu ve Trakya'dadır ve bir kısım tarihçilerle arkeologlar zaman zaman bu disiplinlerin de ulusal tarih sınırlarının içine alınmasını savunmaktan geri durmamışlardır. Gene de ilkçağ tarihi ve Bizans ile Osmanlı dönemleri arasındaki devamlılıkları vurgulayan Türk tarih yazarlarının sayısı çok azdır ve bunlar genellikle akademik camia mensubu olmamışlardır.[8] Daha çok popüler kültür düzeyinde örülen bu tür devamlılıklar, kozmopolit özelliklerden hiç mayalanmamış bir Türk-İslam sentezi fikrine şu ya da bu ölçüde karşı olan gazeteciler ile edebi şahsiyetlerin ilgisini çekebilmiştir.[9] Günümüz Türkiye'sinde akademik ve akademik olmayan aydınları ayıran barikatların yüksekliği göz önünde bulundurulduğunda, böyle akımların yerleşmiş Osmanlı tarihçiliği üzerinde hemen hiçbir etkisi olamamıştır. Sonuçta, beylik dönemi uzun ve şanlı bir imparatorluk geleneğinin bir parçası olarak görülmekte; devletin ve toplumun bu dönemde "ilkel" olup olmadığı tartışması şu ya da bu ölçüde anlamsız hale gelmektedir.

Osmanlı tarihçilerinin beylik dönemine ilişkin tutumları, bundan 30 yıl kadar önce hiç de azımsanmayacak sayıda Alman tarihçisinin Karanlık Çağlar'a bakışıyla karşılaştırıldığında, daha da net bir anlam kazanmaktadır. O sırada bilim adamları, klasik ilkçağ uygarlığının normatif estetik dayatmalarından sıyrıldıklarını hissediyorlardı ve Karanlık Çağlar'ın hiç de klasik olmayan soyut sanatı büyük bir saygınlık taşıyordu.[10] Üstelik bu, en azından Batı Almanya'da, soğuk savaşın ve Federal Cumhuriyet'in Avrupa Topluluğu ile bütünleşme yönünde ilk adımlarını atmasının, Hıristiyan olmakla birlikte henüz Fransızlık ile Almanlığın ayrışmadığı Merovenj İmparatorluğu'na ilişkin çalışmalara ivme kazandırdığı bir dönemdi. Bu, tam bir tarihdışılık (anakronizm) hatasıydı kuşkusuz ve bugün (umulur ki) kimse için zerrece inandırıcılık taşıyamaz. Şu var ki, bu bağlamda "Karanlık Çağlar" hatırı sayılır ve bazen hayli romantik bir çekiciliğe bürünüyor; araştırmacılar da ya ilkelliğini asgariye indiriyor ya da olumlu bir özellik gibi göstermeye çalışıyorlardı.

8. İki istisna için, krş: İnalcık [1958] ve Keyder [1987]. Keyder, Bizans ve Osmanlı İmparatorluğu tarihini esas olarak çevrimsel görmektedir.

9. Bu çeşit görüşler Cevat Şakir'in (Halikarnas Balıkçısı) etrafındaki edebi çevrede ve daha sonra Azra Erhat tarafından ifade edilmiştir.

10. Klasik olmayan antik sanatın "saygınlığının ifadesi" 1950'lerin bir yeniliği olmayıp, bu yüzyılın ilk yıllarında ortaya çıkmıştı. Federal Alman Cumhuriyeti'nin Karanlık Çağlar'a ilişkin tarih yazıcılığının siyasal arka planı ile ilgili olarak, krş: "Wendendes Abendland an Rhein und Ruhr" sergisi, Essen, Villa Hügel, 1956.

İşte böyle bir romantik yaklaşım, Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk dönemi ile bir bütün olarak beylik dönemine ilişkin tarih yazıcılığından da eksik değildir. Özellikle geniş bir halk kitlesine ulaşması amaçlanan yayınlarda, Sultan Osman, Sultan Orhan ya da yakın ardılları hakkında çok az şey biliyor olmamız olumlu bir avantaja dönüşür ve yazarlar kendi toplumsal ütopyalarını bu pek az belgelenmiş döneme yansıtmakta kendilerini özgür hissederler.[11] Romantik bir hayalgücü, 19. ve 20. yüzyıl başı tarihçiliğinden tanıdığımız bir yaklaşımla "kökenler" üzerinde odaklanırken, Cumhuriyetçi Türk tarih yazıcılığının ortak paradigması çerçevesinde çalışan tarihçiler için serhat kahramanları ile din adamlarının en çok sevilen konular olması hiç de rastlantısal sayılamaz. Ancak, beylik dönemi tarihine en çok yansıtılan ütopya, toplumsal ve politik ahengin yüceltilmesidir. Bu bağlamda, Selçuklu sonrası Anadolu'nun farklı devletleri arasındaki çatışmalar örtbas edilir ve ortaçağ Anadolu devletlerinde mevcut çeşitli toplumsal gruplar esas olarak antagonist değilmiş gibi gösterilir. Bu zor ve çatışma dolu dönemin yalnız ve yalnız Osmanlılar açısından görüldüğünü söylemek, pek de abartılı sayılamaz. Galiplerin perspektifinden bakıldığında, mücadelenin kaderi peşinen bellidir ve mücadelenin kendisi önemini tümüyle yitirir. Osmanlı İmparatorluğunun yükselişi, uçtaki konumunun ve toplumsal organizasyonunun neredeyse zorunlu bir sonucu olarak görülür.

17. Yüzyıl Bunalımı

Avrupalı tarihçiler neredeyse 30 yıldır, 1600'den başlayarak hemen bütün Avrupa ülkelerinde çeşitli zamanlarda gözlenen siyasi, ekonomik ve demografik sıkıntıların nasıl yorumlanabileceğini tartışıyorlar. "Altın Çağ"ı 17. yüzyıl ile çakışan tek ülke Hollanda'dır. İngiltere de kuşkusuz bir büyüme dönemi gösterdi ve bu, gelecekteki refahının temellerini attı. Ne ki, İç Savaş dönemi önemli ticari kayıplara tanık olduğu gibi, yüzyılın başına doğru biraz daha geriye gidildiğinde de, İngilizler'in Rusya ticaretindeki yerini Hollandalılar'ın ele geçirdiği ve Doğu Akdeniz'de rakipleriyle başa baş mücadeleye giriştikleri gözlenir. Diğer yandan, Otuz Yıl Savaşı'na taraf olan orduların üzerinde gezindiği bölgeleri saran bunalımın derinliği ile karşılaştırıldığında, İngiltere'ninki gibi güçlükler solda sıfır kalır [*Parker ve Smith* (der.), 1978; *Parker*, 1897]. Sadece Almanya'larda değil, aynı zamanda Bohemya, Polonya ve Burgonya'da da yaygın bir yıkım ve nü-

11. Popüler tarih yazıcılığındaki ahilik modası kısmen bu eğilim ile açıklanabilir.

fus azalması söz konusudur. Üstelik, 17. yüzyılın ikinci yarısında Fransa uzun süren bir ekonomik durgunluğun etkisi altında kalmış ve Marsilyalı tüccarların çoğunun risk almaktan kaçındıkları bir dönemde Colbert'in Fransız ticaretini geliştirme çabaları, ancak bir ölçüde etkili olabilmiştir [*Léon* ve *Carrèe*, 1970: Cilt 2, 188-9]. Bu uzun süren durgunluk Fransız köylüsünü de çok olumsuz biçimde etkilemiş; tarımsal ürün fiyatlarının düşüklüğüne karşın vergilerin habire artmasının borçlanmaya ittiği köylülerin birçoğu toprağını, mültezimlik ve tefecilikle zenginleşen yerel *coqs de village*'a (yeni palazlanan kırsal "horoz"lara) kaptırmıştır. Kuzey Fransa'da bir işletmenin ekonomik hayatiyeti için vazgeçilmez olan bir çift ata sahip olmak, bu dönemde kişiyi çok şanslı kılarak ve köy seçkinlerine dahil olmasına yetecek kadar şanslı malikin köy elitinin bir kısmını oluşturmasına neden olacak kadar ender hale gelmiştir [*Goubert*, 1968: 198].

Kırsal bölgelerin yaşadığı felâkete karşın Fransız tüccarları sonunda ticari durgunluğu aştılar ve 1730 ile 1780 yılları arasında Akdeniz'deki Fransız ticareti yeni bir canlılığa kavuştu. 12. yüzyıl ile 16. yüzyıl arasında Avrupa ticaret, sanayi ve finans hayatının başlıca merkezlerinden olan Kuzey İtalya'da ise farklı bir gelişme yaşandı. Venedik dokuma sanayileri geriledi; öyle ki günümüz tarihçileri Venedik kumaşının yüksek ücretler nedeniyle mi, yoksa uygulanan çeşitli vergilerin ağırlığı nedeniyle mi piyasa dışına itildiğini hâlâ tartışmaktadır [*Rapp*, 1976: 140]. Venedikli ve öbür Kuzey İtalyalı girişimciler ticaret kârının güvensizliği karşısında yatırımlarını kırsal alanlara yönelttiler ve İtalya, bir şarap, zeytinyağı ve ipek ipliği ihracatçısı haline geldi.[12] Bu faaliyetlerden sağlanan kâr, üst sınıfların lüks yaşantısını besleyebilecek kadar yüksektiyse de, İtalya bu süreçte Avrupa dünya ekonomisinin merkezindeki yerinden oldu.

Tek tek ülke ve bölgelerde bu iyi belgelenmiş bunalım örneklerinin varlığına karşın, 17. yüzyıl tarihçileri bir bütün olarak Avrupa ekonomisinin büyük bir bunalım dönemine girmiş olduğu noktasında anlaşmaktan çok uzaktırlar ve aralarında yoğun tartışmalar cereyan etmektedir. Bu durumun nedeni, kısmen, Hollanda'nın ve bu ölçüde de İngiltere'nin genel bunalım örüntüsüne uymamasıdır. Üstelik, 17. yüzyıl İspanyası'na ilişkin son çalışmalar, öteden beri 17. yüzyıl krizinin klasik örneği sayılagelmiş olan "İspanya'nın gerileyişi" nosyonunu da hayli şüpheli hale getirmiştir [*Kamen*, 1980]. Bir başka güçlük ise, o dönemde yaşayan pek çok kişinin ve onları izleyerek de Voltaire'in 1640 yılını tüm Avrasya anakarası için felâketli bir dönem saymış olmalarına karşın, aslında ekonomik gerileme-

12. Sella [1974: 4 418-20], İtalya'nın sınai gerileyişinin yanısıra yeni sınai alanların başarılı rekabet gücünü de ele almaktadır.

nin her yerde aynı anda cereyan etmemiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Dönemin ekonomik güçlüklerini iklimin azizliğine bağlamaya kalkan araştırmacılar yok değildi. 17. yüzyılda yazlar serin ve yağışlı, kışlar soğuk geçmiş, bu da Avrupa'nın birçok bölgesinde mahsulün mahvolmasına yol açmıştır [*Le Roy Ladurie*, 1983]. Ne ki, diğer doğal âfetler gibi iklim değişiklikleri de insan toplumlarını hiçbir zaman dolayımsız biçimde etkilemez. Nitekim tarihçi Emmanuel Le Roy Ladurie, tarih çağlarında iklim değişikliklerini irdelerken, iklimin tarım üzerindeki etkilerinin son derece karmaşık olması nedeniyle bu konuya hiç girmemeyi tercih ettiği konusunda okuyucuyu uyarır [*Le Roy Ladurie*, 1983: Cilt 1, 23-4]. Öte yandan, çok değişik siyasi rejimlerin şemsiyesi altında yaşayan birçok 17. yüzyıl toplumunda demografik durağanlık ve gerileme belirtileriyle yüz yüze bulunduğumuz açıktır. O halde, bu sıkıntıları çok dar olmayan ve Eski Dünyanın pek çok bölgesinde nüfusun azalmasına yol açmış olabilecek nitelikteki nedenlerle açıklamak zorundayız.

Böyle bütünsel açıklamalardan biri, 17. yüzyıl savaşlarının sıklığı, uzun süresi ve yaygın vahşetinden yola çıkan yaklaşımdır. Avrupa bağlamında bu savaşlar, devlet kuruluşuyla ilgili görülmüş; hemen her yerde, merkezi mutlakiyetçi rejimlerin türemekte olduğu bir dönemde, bu hükümdarların çoğunun savaşı gerek uluslararası ölçekte gerekse ülke içinde iktidarlarını artırıp pekiştirmenin başlıca yolu olarak görmeleriyle bağlantılandırılmıştır. Daha eski bir tarih yazıcılığında, bu mücadeleye atılan hükümdarların bakış açısının benimsenmesi söz konusudur. Buna karşılık, iki dünya savaşının ve silahlanma yarışının doğurduğu tehlikelerin etkisiyle, ancak son yirmi-otuz yıl içindedir ki birkaç aykırı tarihçi bu perspektife karşı çıkarak devlet oluşumu ile örgütlü suçun birbirine yakınlığını vurgulamıştır [*Tilly*, 1985]. Aynı doğrultuda, bütün insani ve maddi kaynakların savaş amacıyla seferber edilmesinin, bu zamanın narin ekonomileri için çok ağır bir yük oluşturduğu ileri sürülmüştür [*Steensgaard*, 1978]. Üretimin genel teknolojik düzeyinin 17. yüzyıl boyunca büyük bir gelişme göstermemesine karşılık vergiler giderek ağırlaştığından, uzun vadede ekonomik bunalım kaçınılmaz hale gelmiştir. Bu açıklama, hem ekonomik bunalımı fazla dar bir ana nedene bağlamamak hem de farklı ekonomilerin niçin krizi farklı zamanlarda ve değişen ağırlıklarda yaşadığını açıklamamıza olanak vermek gibi erdemlere sahiptir. Çünkü, her hükümdar yönettiği toprakların kırılgan ekonomisine aynı derecede yük bindirmediği gibi, bütün ekonomilerin aynı derecede zayıf olmayabileceğini de hatırda tutmak gerekir. Öte yandan tarihçiler tarafından icat edilen pek çok başka açıklama gibi Steensgaard'ın da modeli, tasarlandığı zamanın (somut durumda, silahlanma yarışının artan maliyetiyle ilgili) kaygılarını yansıtmak-

tadır.

17. yüzyılın demografik ve ekonomik zorluklarla dolu bir dönem olduğu savı birçok Osmanlı tarihçisinde derhal paralel çağrışımlar uyandıracaktır. Çünkü daha yüzyılın ilk çeyreği sona ermeden Osmanlı topraklarının da bazı kesimlerinde nüfus azalması gözlenmiş ve 1640'lara gelindiğinde bazı büyükçe Anadolu kasabalarının 1580'lere kıyasla yarı yarıya küçüldüğü görülmüştür [*Jennings*, 1976: 39]. 17. yüzyıl tahrir defterlerinin çoğu, 16. yüzyıldaki öncellerine kıyasla nüfus verileri açısından çok daha az güvenilir bir kaynak olmakla birlikte, Osmanlı İmparatorluğu'nun bugüne kadar incelenen bölgeleri açısından genel izlenim, gene de nüfusun azaldığı yolundadır [*McGowan*, 1981: 114]. Nitekim vakıf hesapları da 17. yüzyıl ortalarına gelindiğinde zengin dini vakıfların bile büyük bütçe açıkları verdiğini göstermekte; ayrıca, Bursa'nın ipekli ve Selanik'in yünlü kumaş sanayilerindeki gerilemenin bu iki önemli kenti olumsuz yönde etkilemiş olması gerektiği anlaşılmaktadır [*Faroqhi*, 1988; *Braude*, 1979; *Çizakça*, 1980].

Bazı araştırmacılar bu olguları "Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesi"nin arazı gibi görme eğilimindeyseler de, özellikle karşılaştırmalı bir perspektifle çalışanların bunu yadırgayacağı açıktır. Anadolu'nun bazı kesimleri daha 17. yüzyıl ortalarında toparlanırken, 1700 ile 1770 yılları arasında Osmanlı İmparatorluğu'nun pek çok bölgesi belirgin bir ekonomik canlanma yaşamıştır [*Goffman*, 1960: 142ff; *Fukasawa*, 1987]. Bana göre bunun anlamı, birçok Osmanlı tarihçisinin "gerileme"den söz ederken, 1600'lerin başlarının durağanlığı ile 1800'lerin başlarının durağanlığını birleştirmekte olduğudur. Bu birleştirmeyi kolaylaştıran bir etken, bu dönemlerin her ikisinin de Doğu Akdeniz'de İngiliz, Fransız ve Hollandalı tüccarların yoğun etkinliği ile çakışması ve dış müdahale ile Osmanlı ekonomisinin inişe geçmesi arasında bir bağlantı kurmanın da mümkün olmasıdır. Üstelik, Türk bilimadamlarının, Osmanlı devletinin 18. yüzyıl sonlarında içine girdiği yarı-sömürgeleşme sürecine duyduğu ilgi, Oryantalizmin "İslam dünyasının gerilemesi" konusundaki duyarlılığı ile de buluşmaktadır. Bu mesleğe uzun süre damgalarını vuran ortaçağ halifelik dönemi uzmanı Oryantalistler, Moğol ve hatta Selçuklu istilalarını izleyen gerilemenin kendi varsaydıkları kadar kalıcı olmadığı fikrinden her zaman tedirginlik duymuşlardır.[13]

Osmanlı tarihçileri ile Hindistan'ın Moğol egemenliğindeki dönemi

13. Marshall Hodgson bu nedenle, İslam dünyasının 15. ve 16. yüzyıllardaki genişlemesi ve "Barut İmparatorlukları"nda kültürün yeniden canlanması üzerinde duruyor [Hodgson, 1974: Cilt 3, 14-15].

uzmanlarının, 16. ve 17. yüzyıllarda İslam uygarlığının bir "gümüş çağ" dan geçtiği konusunda meslekdaşlarını ikna edebilmelerine karşın, eski paradigmaya getirilen bu düzeltme istemeye istemeye kabullenilmiş; hatta 20. yüzyıl ortalarının Osmanlı tarihçileri de "erken başgösteren ve çok uzun süren, kalıcı bir gerileme" paradigmasına açıkça karşı çıkmaya pek hevesli olmamışlardır. Tam tersine, Ömer Lütfi Barkan gibi önemli bir tarihçi bu paradigmayı benimsemiş; tikel (benzersiz) toplumsal ve kültürel değerlerin taşıyıcısı olarak gördüğü Osmanlı devleti ve toplumunun Avrupa'dan kaynaklanan ekonomik ve politik süreçlerce yıkıma uğratıldığı yolundaki kendi fikrine bağlamıştır [*Barkan*, 1975a: 26]. Söz konusu gerileme kavramının çözümlenmesi; düşünce tarihinin bir olgusu olarak incelenmesi ve böylece topyekûn ve taraflı biçimde uygulanmasının önüne geçilmesi yolundaki girişimlere, sadece son yılların tarih yazıcılığında rastlıyoruz.

Büyük Bir Boşluk

Bu çalışmada, Osmanlı toplumunda ve yeniçağ Avrupası'ndaki karşılıklarında sınıfların rolü konusunda herhangi bir tartışmaya girilmemişse de, toplumsal tarihçiler açısından bu, en can alıcı sorunlardan biridir. Sınıf kavramının geç ortaçağ ve yeniçağ Avrupa gerçekliklerine uygulanıp uygulanamayacağı konusunda geniş bir literatürün varlığına karşılık, bugüne kadar Osmanlı tarihçileri bu konudan hep kaçınagelmişlerdir. Sonuç olarak elimizde, Osmanlı gerçekliklerine uygun düşebilecek —ya da düşmeyebilecek— farklı sınıf kavramlarıyla ilgili herhangi ciddi bir tartışma bulunmamaktadır. Bu çekingenliğin ardında ise, klasik Osmanlı toplumunda sınıf gerilimlerinin mevcut olmadığı ve sınıfların ancak 19. yüzyılda Avrupa sermayesinin ülkeye nüfuz etmesinden sonra oluştuğu yolunda, daha önce de değindiğimiz bir varsayım yatmaktadır. Oysa, 16. ve 17. yüzyılların zengin Osmanlı belgelerinde, sınıflararası gerilimin çok çeşitli kanıtlarına rastlamak mümkündür.[14] Sınıf kavramının Osmanlı bağlamında yeniden tanımlanması gerektiği açık olmakla birlikte, imparatorluk halkının sınıfsız bir ahenk içinde yaşamış olduğu varsayımı da yanlıştır.

Buna ek olarak, ortaçağ ve yeniçağ Avrupa tarihçiliğinde dayanışma ve çatışmaları bütün toplumu etkileyen hizip, klan, geniş aile ya da hatta edebi çevre gibi başka toplumsal gruplar da zengin ve yoğun tartışmaların konusudur. 19. yüzyıl öncesi Osmanlı İmparatorluğu'nda ise, bu gibi grup-

14. "Sınıf" teriminin farklı kullanım biçimleri için, krş: Wekler [1988: 171-2].

ların varolduğu bilinmekle birlikte, hiç de ayrıntılı biçimde incelenmiş değillerdir [*Fleischer*, 1986: 23vd]. Dolayısıyla bu ve benzeri grupların Osmanlı politik sınıfının toplumsal bütünleşmesini ve özbenlik bilincini ne ölçüde ilerlettiklerini söylemek için henüz çok erkendir. Osmanlı ve yeniçağ Avrupa tarih yazıcılığının birbirlerinden o kadar uzak durmadıkları bugün, geçmiştekinden daha sofistike bir tarzda ele almak zamanı gelmiş bulunmaktadır.

Sonuç

Bu hızlı ufuk taraması, Osmanlı ve yeniçağ Avrupa tarihçilerinin pek çok ortak sorunu ve kaygısı olduğunu ortaya koyuyor. Bunlardan en belirgin olanı, "geleneksel" ile "modern" arasına çok kesin bir sınır çizmenin reddidir. Avrupa tarihçilerinin çoğu ekonomik tarih gibi toplumsal tarihte de bir "sıçrama" veya "kalkış" noktası olduğuna ve geri dönüşü olmayan bu nokta bir kere geçildiğinde, herhangi bir toplumun "modernizasyon" yoluna iyice girmiş sayılması gerektiğine artık inanmamaktadır. Öte yandan birçok Osmanlı tarihçisi de, "modern" orduların, eğitim sistemlerinin ve mülkiyet tesahüp biçimlerinin tamamen yabancı ve dışarıdan ithal edilmiş unsurlar olduğu görüşünü artık taşımamaktadır. Bugün her iki disiplinden tarihçiler, toplumsal değişimi çok katmanlı bir süreç olarak kavrıyor; belirli bir ülke ya da imparatorluğun bölgeleri arasındaki eşitsizlikleri de sadece şu ya da bu tekil duruma niteliğini veren "özel koşullar" olarak değil, doğrudan doğruya modelin bir parçası olarak algılıyorlar. Farklı değişim çizgilerini savunan insanlar arasındaki gerilimlerin varlığı kabul ediliyor ve sonunda benimsenen değişimler, belirli bir toplum içindeki sınıf çatışmaları ve sınıf mevzilenmesinin sonuçları olarak değerlendiriliyor. Bu karmaşıklık vurgusu, 1960'lar ile 1970'lerin başlarının karakteristiği olan kapsamlı sentez girişimlerine oldukça soğuk duran bugünün tarih yazıcılığının neredeyse evrensel bir özelliğini oluşturmaktadır.

Avrupa ve Osmanlı yeniçağlarının tarihçiliği arasındaki paralelliklerin olanca çarpıcılığına karşılık, bu paralellikleri açıklamak kolay olmuyor. Olası açıklayıcı etmenler üç kategoride toplanabilir. Her şeyden önce, birincil kaynakların keşfinin belirli bir aşaması, tarihçiler arasında herhangi bir anda belirli bir tutumun ağır basmasına yol açabilir. Bilinen belge sayısı henüz sınırlıyken, tek tek belgelerin yayını ve yorumunun öne çıkmasına sıkça rastlanır. Bu aşama, Avrupa ortaçağ tarihçiliğinde ve Avrupa'daki Osmanlı tarihi yazımında 1920'ler ile 1930'larda gözlenebilir.

Diğer yandan, Osmanlı tarihine ilişkin son yayınlarda haklı olarak

eleştirilen "belge fetişizmi", en azından kısmen, varlığı ilkin 1940'lar ile 1950'lerde fark edilmeye başlanan ve 1960'tan itibaren de daha geniş bir araştırmacı topluluğuna açılan başdöndürücü miktarda birincil kaynağın doğurduğu bir reflekstir. Bu açıklama yavan görünebilir. Şu ya da bu bilim dalının tarihiyle uğraşan belirli bir alanın kendi iç dinamiklerini fazla önemsemeksizin, Osmanlı tarihi gibi hayli özel bir uzmanlık dalında bile belirli bir dönemin daha geniş siyasi, toplumsal ya da felsefi duyarlılıklarının araştırmaları yönlendirmek açısından daha ağır bastığına işaret eder [*Cohen*, 1984: 7, 153]. Kaynak bolluğu ya da darlığının, ilk bakışta göründüğü kadar kısıtlayıcı olmadığı doğrudur. Araştırma tutkusu var oldukça, tarihçiler gerekli kaynakları bulup çıkarmada çok yaratıcı davranabilirler. Buna karşılık ilgisizlik söz konusuysa, dağ gibi yığılı birincil malzeme el sürülmeden durabilir.[15]

"Belge fetişizmi" aynı zamanda, 20. yüzyıl boyunca Osmanlı tarihi yazıcılığına hep damgasını vurmuş olan pozitivist tutumla da açıklanabilir; bu olayın da ardında, yalnız 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başı Avrupa tarihçiliğinin örnek alınmasının değil, Osmanlı vakanüvislerinin kendi önlerindeki resmi belgeleri kullanma tarzının yattığı kabul edilebilir. Böylece, bir düzeyde Osmanlı tarihçilerinin "belge fetişizmi", kendi birincil kaynaklarının tipik tutumunun bilinçsizce taklidi olarak anlaşılabilir. Ama eninde sonunda tarihçi, tarihe bakışını aynı zamanda birincil ve ikincil kaynaklarıyla sürekli bir diyalog içinde inşa eder. Osmanlı tarihinin içinde sürdürüldüğü entelektüel çerçeve henüz çok yetersizdir ve işte bu durumdur ki, bizleri belgelerimizin başımızı döndürmesi gibi bir "meslek hastalığına" açık kılmaktadır.

Bir başka düzeyde, Osmanlı İmparatorluğu'na ilişkin son çalışmalar, merkezi devletten belli bir soğumayı yansıtmaktadır. 18. yüzyıl ile 19. yüzyıl başlarının âyânı bugün Osmanlı devleti ile toplumunun bir ürünü ve ilginç kültürel etkinliklerin hâmileri olarak görülüyor.[16] Başka bir deyişle, Cumhuriyetçi tarihçiliğin daha eski temsilcilerinin elinde maruz kaldıkları ahlaki kınama oldukça geride kalmıştır. 16. ve 17. yüzyıla ilişkin tarih yazıcılığına son zamanlara değin egemen olan bir varsayımın aksine,

15. Bu iddialara kanıt olarak, Fransa'da mentalite tarihçiliğinin gelişmesini gösterebiliriz. Elli yıl önce tarihçilerin çoğu, kaynak eksikliği nedeniyle, 18. yüzyıl Fransız taşralıları arasında laikliğin gelişmesinin, köylülerin flört şekillerindeki değişikliğin ya da aile-içi ilişkilerin evriminin incelenmesini imkânsız görebilirlerdi. Oysa bu gibi konulara duyulan ilginin artmasıyla birlikte, araştırmacılar el değmemiş kaynakları buldular ya da bilinen kaynaklardan başka türlü yararlandılar. Krş: Vovelle [1982].

16. Krş: Arel [1986: 43-76]. Yazar halen Anadolu'nun Ege kıyılarındaki müstahkem konaklar konusunda geniş ölçekli çalışmayı sürdürmektedir.

artık Osmanlı devletini ekonomik dinamizmin başlıca ya da hatta biricik kaynağı olarak görmüyoruz.[17] Bunun yerine, artık devlet politikalarının bir ekonomik kriz kaynağı da olabileceği, buna karşılık ademi merkeziyetin büyüme açısından olumlu yan etkiler doğurabileceği kabul ediliyor. Merkezileşmiş ulusal devleti siyasal tarihin aşılmaz doruğu olarak görmenin reddi anlamına gelen bu tutum, Avrupa tarihçiliğinin çeşitli dallarında da gözlenebiliyor. Otuz Yıl Savaşı'nı sona erdirerek Almanya'larda bir bağımsız devletler öbeği yaratan 1648 Munster ve Osnabruck anlaşmalarının ihtiyatlı bir olumluluk içinde değerlendirilmeye başlanması, bu açıdan tipik bir örnek olabilir [*Parker*, 1987: 317-8]. Çok farklı bir düzlemde, antropolojiden alıntıların çok açık olduğu "cemaat çalışmaları"nın kavuştuğu itibar da, merkezileşmiş devletlerin ve bürokrasilerinin, tarihçilerin inceleyebileceği biricik saygın konular olmadığına işaret etmektedir.

Bu eğilimin kökleri kuşkusuz ki ilgili tarihçilerin kendi yaşam deneyimlerinde yatmaktadır. Türkiye'nin zorlu 1970'ler ve 1980'lerini yaşamış olanlardan bazıları, merkezi devleti ve kurumlarını kendi kişisel ve akademik yaşamları için potansiyel bir yıkım kaynağı olarak görür oldular. Vietnam Savaşı'nın gerilimleri, ABD'de çalışan ortalama bir Osmanlı tarihçisine kıyasla, Amerikalı tarihçi ve sosyal bilimcinin Doğu Asya ile uğraşan kesimlerini çok daha derinden etkiledi. Gene de Vietnam Savaşı, halen Osmanlı tarihçiliği alanında aktif olan pek çok Amerikalı ve Avrupalı tarihçinin etkilenmeye en açık oldukları bir yaşta cereyan etti ve onların güçlü merkezi devletlerden soğumalarına katkıda bulundu. Ayrıca, günümüzün Yakın Doğu'daki çatışmalarının tepki ve yankıları da azımsanmayacak sayıda araştırmayı bir bütün olarak ulus-devlet paradigmasına karşı kuşkucu kıldı. Batı Avrupa bağlamında bireyleri kadiri mutlak bir bürokratik aygıtın müdahalelerinden koruma kaygısı son yıllarda giderek artarken, Doğu Avrupalı bilimadamlarının her çeşit merkezi bürokratik devlet aygıtına karşı çok derin bir güvensizlik duymaları için çok daha başka ve fazla neden birikti. Osmanlı tarih yazıcılığının bütün bu farklı, ancak kesişen deneyimlerden tamamen yalıtılmış, bir boşluk içinde geliştiği düşünülemez.[18]

Ama kaynağı tarihçilerin zihninde ve yaklaşımlarında olan ortak özel-

17. Ancak İnalcık [1969], bireysel zanaatkâr ve tüccarların rolünü vurguluyor. Bu makale, Osmanlı ekonomik tarihine salt devlet-merkezli yaklaşımdan ilk kopmalardan biri olarak görülebilir.

18. Bu deneyimler kuşkusuz kolay "ele gelir" değildir. Araştırma yönsemeleri, daima araştırmacının yaşam deneyimlerini yansıtır ama aynı zamanda tarihdışılık hatalarından, kötü kaynak kullanımından ve öznel tahrifat ya da zorlama yorumlardan kaçınmak da mutlak bir zorunluluktur.

liklerin yanısıra, önümüzde "gerçek" olgularla ilgili paralellikler de durmaktadır. Bazen araştırmacı, bu iki olayı birbirinden ayırt etmekte zorluk çekebilir; bunun nedeni, bir bağlamda araştırmacının yaklaşımının bir parçası gibi görünen bir hususun, farklı koşullar altında tarihçi tarafından inşa edildiği şekliyle gerçekliğin bir parçasına dönüşebilmesidir. Kuşkusuz bunun tersi de doğrudur. Bir araştırmacı, Osmanlı İmparatorluğu'nda iç ticaret üzerine bir kitap yazmaya karar verip, kentsel gelişmenin dış ticaretten çok iç ticarete bağlı olduğunu keşfedebilir. Bir düzeyde, bu, ampirik bir gözlemdir. Ama, aynı zamanda, bu gözlem, Batı Avrupa'dan "ithal" edilen dinamiklere karşı iç gelişmelerin tarihsel önemini vurgulayan "içselci" bir genel yaklaşım içinde yerini bulabilir [*İslamoğlu-İnan*, 1987: 12 vd.]. Bu özel bağlam içine yerleştirilmekle, tekil bir ampirik gözlem karakterini değiştirip "bütünsel yaklaşım"ın bir parçası haline gelir. Osmanlı ve Avrupa tarihsel deneyimleri arasındaki paralelliklere karşı çıkmak kolaydır; hemen belirtilebilecek itiraz, bu paralelliklere işaret eden araştırmacının, bütün bilimsel camia tarafından paylaşılması gerekmeyen bir dizi toplumsal ya da felsefi temel varsayımdan esinlendiğidir. Ne ki, aynı şey, geleneksel bir tutumla yeniçağ Avrupası ile Osmanlı dünyasının birbirinden uzaklaşan deneyimlerini vurgulayan araştırmacılar için de geçerlidir.

KAYNAKLAR

Abou El-Haj, Rifa'at, 1984, *The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics*, İstanbul; Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.

Abu-Husayn, Abdul Rahim, 1985, *Provincial Leaderships in Syria, 1575-1650*, Beyrut: American University of Beirut.

Akdağ, Mustafa, 1963, *Celâlî İsyanları*, Ankara: Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.

'Alî, 1984, *Der löwe von Temeschwar. Erinnerungen an Ca"fer Pascha den Älteren, aufgezeichnet von seinem Siegelbewahrer 'Alî* (ed. ve çev. Richard Kreutel ve Karl Teply), Graz: Styria.

And, Metin, 1982, *Osmanlı Şenliklerinde Türk Sanatları*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Anderson, Perry, 1974, *Lineages of the Absolutist State*, Londra: Verso/New Left Books.

Arel, Ayda, 1986, "Cincin köyünde Cihanoğulları'na Ait Yapılar", V, *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, c. I, Ankara: TC Kültür Bakanlığı.

Barkan, Ömer Lütfi, 1951 review of Braudel, 1966, *İktisat Fakültesi Mecmuası*, c. XII, ss. 173-91 (Bu makale Braudel'in çalışmasının 1949 basımına atıf yapmaktadır).

Barkan, Ömer Lütfi, 1975a, "The Price Revolution of the Sixteenth Century: A Turning Point in the Economic History of the Near East", *International Journal of Middle East Studies*, c. 6, ss. 3-28.

Barkan, Ömer Lütfi, 1975b, "Feodal Düzen ve Osmanlı Timarı", *Türkiye İktisat Tarihi Semineri, Metinler/Tartışmalar* (ed. Osman Okyar ve Ünal Nalbantoğlu), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

Barkan, Ömer Lütfi, 1980, *Türkiye'de Toprak Meselesi*, İstanbul: Gözlem Yayınları.

Bayly, C. A., 1989, *Imperial Meridian: The British Empire and the World 1780-1830*. Londra; New York: Longman.

Bennassar, Bartholome ve Lucille Bennassar, 1989, *Les Chretiens d'Allah. L'Histoire extraordinaire des renégats, XVIe-XVIIe siecles*, Paris: Perrin.

Berktay, Halil, 1983, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, İstanbul: Kaynak Yayınları.

Berktay, Halil, 1985, "Tarih Çalışmaları", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları.

Braude, Benjamin, 1979, "International Competition and Domestic Cloth in the Ottoman Empire, 1500-1650: A Study in Undevelopment", *Review*, c. II, ss. 437-54.

Braudel, Fernand, 1966, *La Mediterranée et le monde méditerranen au temps de Philippe II*, 2 cilt, 2. cilt, Paris: Librairie Armand Colin.

Braudel, Fernand, 1979, *Civilisation materielle, economie et capitalisme, XVe-XVIIIe siecle*, 3 cilt, Paris: Armand Colin.
van Bruinessen, Martinus, 1978, "Agha, Skaikh and State: On the Social and Political Organisation of Kurdistan", Ph. D. Dissertation, Utrecht: author's publication.
von Busbeck, Oghier Ghiselin, 1926, *Vier Briefe aus der Türkei* (ed. ve çev. Wolfram von den Steinen), Erlangen: Verlag der Philosophischen Akademie.
Bushkovitch, Paul, 1980, *The Merchants of Moscow 1580-1650*, Cambridge: Cambridge University Press.
Cezar, Yavuz, 1986, *Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi (XVIII. yy'dan Tanzimat'a Mali Tarih)*, İstanbul: Alan Yayıncılık.
Cohen, Paul, 1986, *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*, New York: Columbia University Press.
Çızakça, Murat, 1980, "Price History and the Bursa Silk Industry: A Study in Ottoman Industrial Decline, 1550-1650": *The Journal of European Economic History*, c. XL, ss. 533-50.
Darnton, Robert, 1981, *The Great Cat Massacre and other Episodes in French Cultural History*, New York: Vintage Books/Random House.
Divitçioğlu, Sencer, 1971, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, İstanbul: Köz Yayınları.
Ergenç, Özer, 1981, "Osmanlı Şehirlerindeki Yönetim Kurumlarının Niteliği Üzerine Bazı Düşünceler", *VIII. Türk Tarih Kongresi, Ankara, 11-15 Ekim 1976, Kongreye Sunulan Bildiriler* içinde, 2 cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
Evliya Çelebi, 1896-1938, *Seyahatnamesi*, 10 cilt, İstanbul: İkdam Matbaası ve diğ.
Faroqhi, Suraiya, 1988, "A Great Foundation in Difficulties: Or Some Evidence on Economic Contraction in the Ottoman Empire of the Mid-Seventeenth Century", *Mélanges Professeur Robert Mantran* (ed. Abdeljelil Temimi) içinde, Zaghouan: Publications CEROMDI.
Faroqhi, Suraiya, 1992, "Political Activity among Ottoman Taxpayers and the Problem of Sultanic Legitimation (1570-1650)", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, c. 35.
Findley, Carter V., 1989, *Ottoman Civil Officialdom: A Social History*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Fleischer, Cornell, 1986, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Fukasawa, Katsumi, 1987, *Toilerie et commerce du Levant d'Alep à Marseille*, Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique.
Genç, Mehmet, 1975, "Osmanlı Maliyesinde Malikâne Sistemi", *Türkiye İktisat Tarihi Semineri, Metinler, Tartışmalar* (ed. Osman Okyar ve Ünal Nalbantoğlu) içinde, Ankara Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
Goffman, Daniel, 1990, *İzmir and the Levantine World, 1550-1650*, Seattle: University of Washington Press.
Gombrich, Ernst H., 1984, *Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie* (çev. Matthias Fienbork), Frankfurt/M.: Suhrkamp.
Göçek Fatma Müge, 1987, *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century*, New York; Oxford: Oxford University Press.
Goubert, Pierre, 1968, *Cent mille provinciaux au XVIIe siecle, Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730*, Paris: Fayard.
Hauser, Henri, 1963, *La modernité du XVIe siecle*, Paris: Armand Colin.
Hess, Andrew, 1978, *The Forgotten Frontier: A History of the Sixteenth-Century Ibero-African Frontier*, Chicago, IL: Chicago University Press.
Hodgson, Marshall, 1974, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 cilt, Chicago, IL: University of Chicago Press.
İnalcık Halil, 1958, "The Problem of the Relationship between Byzantine and Ottoman Taxation", *Akten des XI. Internationalen Byzantinisten-Kongresses* (ed. Franz Dölger ve Hans-Georg Beck) içinde, Münih: Beck.
İnalcık, Halil, 1969, "Capital Formation in the Ottoman Empire", *Journal of Economic History*, c. 29, ss. 97-140.
İnalcık, Halil, 1973, *The Ottoman Empire: The Classical Age*, London: Weidenfeld & Nicolson.
İnalcık, Halil, 1978, "Impact of the *Annales* School on Ottoman Studies and New Findings", *Review: Journal of the Fernand Braudel Center*, c. 1, ss. 69-76.
İnalcık, Halil, 1979, "The Question of the Closing of the Black Sea under the Ottomans", *Archeion Pontou*, c. 35, ss. 74-110.
İslam Ansiklopedisi, İslam Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lügatı, 1950-, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
İslamoğlu, Huri ve Çağlar Keyder, 1977, "Agenda for Ottoman History", *Review*, c. 1, ss. 31-57.
İslamoğlu-İnan, Huri, 1987, "Introduction: 'Oriental Despotism' in World-System Perspective", *The Ottoman Empire and the World Economy* (ed. Huri İslamoğlu-İnan) içinde, Cambridge: Cambridge University Press; Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
Jennings, Ronald, 1973, "Loans and Credit in Early 17th Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, c. XVI, ss. 168-214.
Jennings, Ronald, 1976, "Urban population in Anatolia in the Sixteenth Century: A Study of Kayseri, Karaman, Amasya, Trabzon and Erzurum", *International Journal of Middle East Studies*, c. 7, ss. 21-57.
Kafadar, Cemal, 1986, "A Death in Venice 1575: Anatolian Muslim Merchant Trading in the Serenissima", *Raiyyet Rüsûmu. Essays presented to Halil İnalcık on his Seventieth Birthday by his Colleagues and Students* (ed. Bernard Lewis ve diğ.), *Journal of Turkish Studies*, c. 10, ss. 191-218.
Kamen, Henry, 1980, *Spain in the later Seventeeth Century, 1665-1700*, Londra; New York: Longman.
Keyder, Çağlar, 1987, *State and Class in Turkey. A Study in Capitalist Development*, Londra: Verso/New Left Books.

Köprülü, Fuat, 1959, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
Kunt, İbrahim Metin, 1974, "Ethnic-Regional (*Cins*) Solidarity in the Seventeenth-Century Ottoman Establishment", *International Journal of Middle East Studies*, c. 5, ss. 233-9.
Kunt, İbrahim Metin, 1977, "Derviş Mehmed Paşa, Vezir and Entrepreneur: A Study in Ottoman Political-Economic Theory and Practice", *Turcica* içinde, c. IX, ss. 197-214.
Kunt, İbrahim Metin, 1983, *The Sultan's Servants: The Transformation of Ottoman Provincial Government 1550-1650*, New York: Columbia University Press.
Kuran, Aptullah, 1987, *Sinan: The Grand Old Master of Ottoman Architecture*, Washington: Ada Press Publishers; İstanbul: Institute of Turkish Studies.
Lapidus, Ira M., 1969, "Muslim Cities and Islamic Studies", Middle Eastern Cities (ed. I. M. Lapidus), Berkeley, Los Angeles, CA: University of California Press.
Leon, Pierre ve Charles Carrère, 1970, "L'appel des marchés", *Histoire économique et sociale de la France* (ed. Fernand Braudel ve Ernest Labrousse) içinde, 4 cilt, Paris: Presses Universitaires de France.
Le Roy Ladurie, Emmanuel, 1983, *Histoire du climat depuis l'an mil*, 2 cilt, Paris: Flammarion.
Maier, Charles, 1988, *The Unmasterable Past. History, Holocaust and German National Identity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Mandaville, Jon, 1979, "Usurious Piety: The Cash-Vaqf Controversy in the Ottoman Empire", *International Journal of Middle East Studies*, c. X, ss. 289-308.
Mayer, Arno, 1981, *The Persistence of the Old Régime; Europe to the Great War*, New York: Pantheon Books.
McGowan, Bruce, 1981, *Economic Life in Ottoman Europe: Taxation, Trade and the Struggle for Land, 1600-1800*, Cambridge: Cambridge University Press; Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
Necipoğlu-Kafadar, Gülru, 1986, "The Formation of an Ottoman Imperial Tradition: The Topkapı Palace in the 15th and 16th Centuries", Ph. D. dissertation, Harvard University, Cambridge/MA: University Microfilms.
Orhonlu, Cengiz, 1974, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti, Habeş Eyaleti*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
Parker, Geoffrey ve Lesley Smith (ed.), 1978, *The General Crisis of the Seventeenth Century*, Londra: Routledge & Kegan Paul.
Parker, Geoffrey, 1987, *La guerre de trente ans* (çev. Andre Charpentier), Paris: Aubier.
Rapp, Richard, 1976, *Industry and Economic Decline in Seventeenth Century Venice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Raymond, Andre, 1973-74, *Artisans et commerçants au Caire au XVIIIe siecle*, 2 cilt, Şam: Institut Français de Damas.
Raymond, André, 1979, "La conquete ottomane et le developpement des grandes villes arabes. Le cas du Caire, de Damas, et d'Alep", *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranee*, c. 1, ss. 115-34.
Rodinson, Maxime, 1978, *Islam and Capitalism* (tr. Brian Pearce), Austin TX University of Texas Press.
Romano, Ruggiero, 1980, "Versuch einer ökonomischen Typologie", in *Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Fünf Studien zur Geschichte Italiens* (çev. Eva Maek-Gerard), Frankfurt/M.: Suhrkamp.
de Roover, Raymond, 1963, *The Rise and Decline of the Medici Bank, 1397-1494*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Schilcher, Linda S., 1985, *Families in Politics: Damascene Factions and Estates of the 18th and 19th Centuries*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
Sella, Domenico, 1974, "European Industries 1500-1700", *The Fontana History of Europe: The Sixteenth and Seventeenth Centuries* (ed. Carlo M. Cipolla) içinde, Glasgow: Fontana Books.
Steensgaard, Niels, 1978, "The Seventeenth Century Crisis" *General Crisis of the Seventeenth Century* (ed. Goeffrey Parker ve L. M. Smith) içinde, Londra: Routledge & Kegan Paul.
Stoianovich, Troian, 1970, "Model and Mirror of the Pre-modern Balkan City", *La ville balkanique XVe-XIXe ss, Studia Balcanica* içinde, c. 3, ss. 83-110.
Tilly, Charles, 1985, "War Making and State Making as Organised Crime", in *Bringing the State Back In* (ed. Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer and Theda Skocpol) içinde, Cambridge: Cambridge University Press.
Vovelle, Michel, 1982, *Ideologies et mentalites*, Paris: François Maspero.
de Vries, Jan, 1976, *The Economy of Europe in an Age of Crisis 1600-1750*, Cambridge: Cambridge University Press.
Weber, Eugen, 1976, *Peasants into Frenchmen: The Modernisation of Rural France 1870-1914*, Stanford, CA: Stanford University Press.
Wehler, Hans-Ulrich, 1988, *Aus der Geschichte lernen?* Münih: C. H. Beck.
Wittek, Paul, 1938, *The Rise of the Ottoman Empire*, Londra: The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.
Yates, Frances A., 1985, *Astraea, The Imperial Theme in the Sixteenth Century*, Londra: Ark.
Zachariadou, Elizabeth A., *Trade and Crusade. Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydin (1300-1415)*, Venedik, Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venetia.

MAHREMİYET: MAHRUMİYETİN RESMİ

Tülay Artan

17. yüzyıla dek sultanlar için hazırlanan ve konuları daha çok Osmanlı tarihi ve Osmanlı "resmi" dünyası ile ilgili olan minyatürlü el yazmalarında, gündelik hayat nadiren yer almış, çoğunlukla da yalnız ayrıntılarda temsil edilmişken, 17. yüzyıl sonrasında Osmanlı minyatürlerinin daha çok albümlerde toplandığı ve bu albümlerde en fazla tercih edilen konuların tek figürler ile kıyafet ve çiçek resimleri olduğu bilinmektedir. Bu çerçevede, gündelik hayata dair değişik sahneler de, artık moda olduğunu gördüğümüz bu albümlerde sık sık karşımıza çıkmaya başlar; her sınıftan insanların yaşantısına tanıklık eden bu minyatürler, Osmanlı kültür tarihi için çok değerli birer belge niteliği kazanırlar.[1]

18. Yüzyıl Osmanlı Toplumsal Gerçekliği ve Gerçekçiliğinin İfadeleri

17. yüzyılın seçkin şairlerinden Nevizade Atayi (Ataullah bin Yahya: 1583-1635/6) tarafından kaleme alınmış beş bölümlü bir mesnevi olan Hamse-i Atayi'nin, hepsi 18. yüzyıl ürünü olan beş minyatürlü kopyesi, Osmanlı günlük yaşantısına ışık tutan önemli bir kaynak olabilecek hikâyeleri resimlemektedir.[2] Hamse-i Atayi minyatürlerini, betimledikleri sah-

* Bu yazının oldukça kısa bir ilk biçimi 27-29 Mayıs 1991'de İstanbul Üniversitesi'nde düzenlenen "Tarihi Kaynak Olarak Türk Minyatürleri Semineri"nde sunulmuş ve seminer bildirileri arasında yayınlanmak üzere kabul edilmiştir. Hamse-i Atayi'nin bazı bölümlerini okumama yardımcı olan Andràs Riedlmayer ile Gönül Alpay Tekin'e teşekkür borçluyum. Bu makalenin oluşumuna ilham veren Nurdan Gürbilek'e ayrıca teşekkür ederim.

1. Bu albümler içinde I. Ahmed albümü ile Levnî ve Abdullah Buhari'nin minyatürleri özellikle kayda değer; ayrıca Fazıl Hüseyin Enderunî'nin *Zenanname* ve *Hubanname* adlı eserlerinde de kıyafetler ve günlük hayat sahneleri resimlenmiştir. Berlin, Museum für Islamische Kunst'da bulunan, İstanbul elitini çeşitli eğlencelerde resmeden minyatürler için bkz: N. Atasoy, "Türk Minyatürlerinden Üç Günlük Hayat Sahnesi", *Sanat Tarihinde Doğudan Batıya, Ünsal Yücel Anısına Sempozyum Bildirileri*, İstanbul, 1989.

2. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (TSM) R. 816; Türk ve İslam Eserleri Müzesi

neler açısından birer belge olarak değil,[3] devrin toplumsal ifadesi olarak, topyekün bir tarihi kaynak olarak incelediğimizde, belirli bir toplumsal gerçeklik ve gerçekçilikten söz edebilmek mümkün olmaktadır. 17. yüzyıl sonrasında gözlenen değişim sürecinde, o zamana dek "hassâ ve âmme" karşıtlığı içinde tanımlanagelen toplum yapısı, artık "mahrem" olanın da sözel ve görsel ifade arayışlarını içermekte; Osmanlı minyatüründe "özel" hayatların ya da hayatın "özel" anlarının gerçekçi betimlemelerinin yanısıra Osmanlı toplumunda ilk kez şehir yaşantısının, şehirlilerin, "âmme-i halk"ın betimlenmesi anlamında gündelik hayata dair minyatürlerin tanıklık ettiği bir toplumsal gerçeklik, "resmi" olanın dışındaki bir "kamu"nun oluşması yaşanmaktadır. (Burada mahrem, özel: *private*; âmme, kamu (sal): *public*; hassâ, resmi: *official* anlamında kullanılmaktadır.[4])

18. yüzyıl Osmanlı minyatürüne gelindiğinde, artık, ağırlıklı olarak içki içen, dans eden, müzik yapan, hamamdan eve en mahrem mekânlarda eğlenen dekolte kıyafetli kadınların, erkeklerin ve erotik aşk sahnelerinin işlendiği göze çarpar. Bir yüzyıl önce kaleme alınmış bulunan Hamse-i Atayi mesnevisinin minyatürlü kopyalarında da, bu tür sahneleri içeren "kötü ahlak" örneği aşk hikâyelerinin yanısıra, hırsızlık, yalancılık, rüşvet, fırsatçılık gibi, henüz prototipleri olmayan başka ve yeni bazı konuların da ağırlıklı olarak ele alınmış olduğunun gözlenmesi, şu tür soruları akla getirir: Klasik dönemde yalnızca sultanlar için hazırlanan el yazmalarını minyatürlemek için seçilen konularda ve bu konuların yorumlarında neredeyse kalıplaşmış bir biçimde tekrarlanan bir yaklaşım izlenirken, sıradan insanların gündelik hayatı gibi, böyle kalıpların kullanılmasının söz konusu olamadığı bir alanda, minyatür sanatçıları için gerçek, gerçeklik ve ger-

(TIEM) 1969; British Library (BL) Or. 13882; Free Library of Philadelphia (FLP) (John Frederic Lewis Collection) T. 97; Baltimore, Walters Art Gallery (WAG) W. 666.

3. Tek tek minyatürlerin doğrudan analizi için bkz: G. Renda, "18. Yüzyıl Osmanlı Minyatüründe Yeni Konular: Topkapı Sarayı'ndaki Hamse-i Atayi'nin Minyatürleri", *Bedrettin Cömert Armağanı*, Ankara, 1980, ss. 481-496; *a.g.e.*, "An Illustrated 18th Century Ottoman Hamse in the Walters Art Gallery", *The Journal of the Walters Art Gallery*, Baltimore, 1981, c. 39, s. 15-27.

4. Bu sözcüklerin Batı dünyasındaki tarih spesifik kullanımları için, bkz: R. Sennett, *The Fall of Public Man*, New York, 1974, s. 16-17; ve G. Duby, "Private Power, Public Power", *A History of Private Life II: Revelations of the Medieval World* içinde, Cambridge MA 1988, s. 3-32.

Ariès, bu kavramların geç Ortaçağ ile 19 yüzyıl kullanımlarını karşılaştırırken önceleri "özel" in "kamusal" ile, "has oda"nın da "devlet hazinesi" ile karıştırıldığına dikkat çeker. Gündelik hayatın bir çok eylemi herkesin gözü önünde cereyan etmektedir. 19. yüzyıla gelindiğinde iş, serbest zaman ve ev hayatı birbirinden ayrı alanlardır: P. Ariès, "Introduction", *A History of Private Life III: Passions of the Renaissance*, 1988 içinde, Cambridge MA, s. 1-2.

çekçilik ne anlama geliyordu? Bu yeni alanın ve yeni minyatürlü el yazmalarının müşterileri kimlerdi? Konu tiplemeleriyle müşteriler arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Bu ilişki 18. yüzyıl Osmanlı toplum yapısı açısından ne ifade eder?

Bu hususların araştırılmasında ilk basamak, klasik halk hikâyeleri ile bağlantılı fakat aynı zamanda farklı olarak, dönemin gerçekçi İstanbul hikâyeleri ile Hamse-i Atayi'deki hikâyelerin ve Hamse-i Atayi'de bu hikâyelere eşlik eden minyatürlerin, ne ölçüde yeni ve belirgin bir janr meydana getirdiğinin tekrar tesbit edilmesi olmalıdır.

18. Yüzyıl Hikâyelerinde Örüntüler, Hamse-i Atayi ve İstanbul

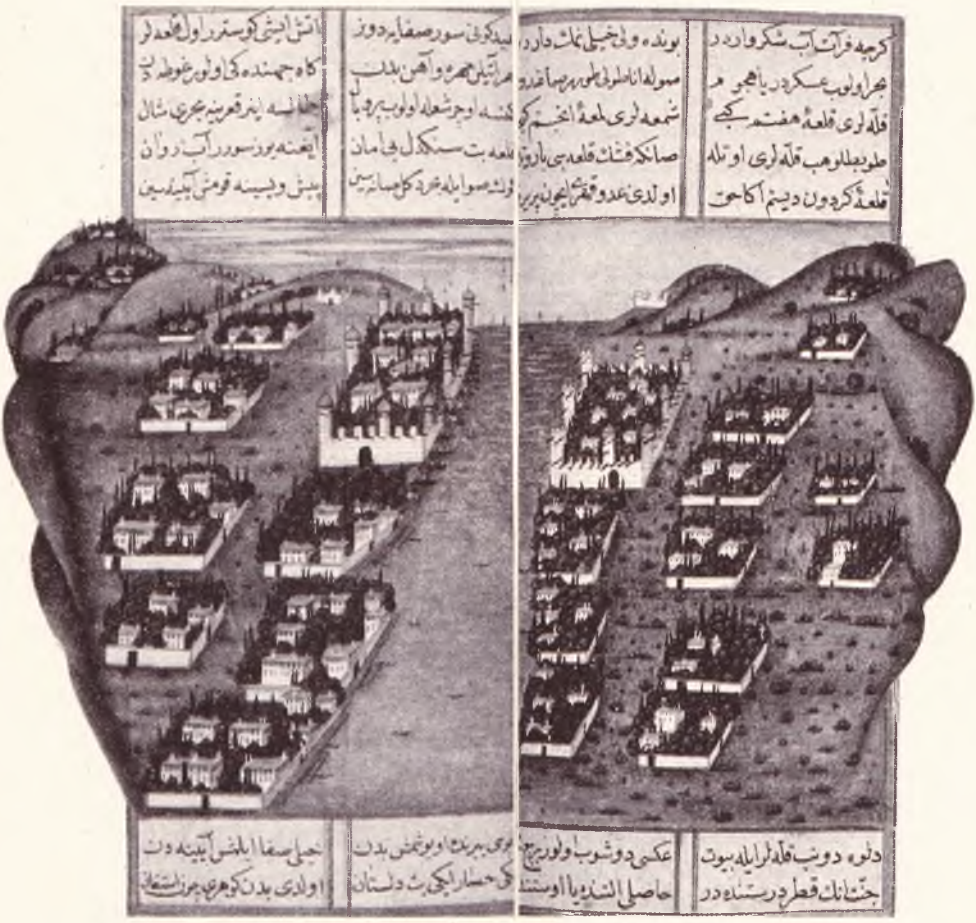
Hamse-i Atayi, kıssa, siyer, hadis, ahbar, simer, esmar, masal, hurafe, rivayet türlerinde olan ve 15.-16. yüzyıllar boyunca tekrarlanagelen hikâyeler gibi, Türk ve İslam geleneğinden kaynaklanan konular ile geleneksel İran ve Arap kaynakları, efsaneler, destanlar, şehnameler gibi zengin malzemelere dayanır. Ancak bu halk hikâyeleri kalıplaşmış konular etrafında örülse dahi, resimlenmek için seçilen konular —daha sonraları sözlü dramatik gösteri sanatlarında, örneğin İstanbul meddah hikâyelerinde ya da resimli taşbaskısı halk hikâyelerinde de görüleceği gibi— o dönemin toplumsal yaşamı, haksızlık ve düzensizlikler, kişisel ve resmi ilişkiler içinde halkın gerçek tavrını, toplumsal bir gerçekliği, belirgin bir gerçekçilikle yansıtmaktadır. Dolayısıyla olaylar artık (halk hikâyelerinde olduğu gibi) yalnızca ahlaki ders verici değil, buruk da olsa oldukça gülünç ve düşündürücüdür.[5] Bir anlamda, seçilen konular alaycı tavırlı bir eleştiriyle toplumsal hoşgörünün öğütlenmesini / örgütlenmesini amaçlamaktadır.

Bu resimli hikâyelerin başlıca özelliği gerçekçi ve şehirli olmalarıdır. Resimlenen konular, yüksek edebiyata maledilemeyen, gerek temaları, gerekse şekil ve üslupları bakımından halk hikâyelerine yakın olan, ve bugün İstanbul meddah hikâyelerinin kitaba geçmiş ilk örnekleri olarak ka-

5. Halk hikâyeleri ile meddah hikâyelerini karşılaştıran Pertev Naili Boratav, her iki türde de görülen dramatik karakterin bu iki türü birbirine yaklaştıran unsur olduğunu kaydeder. Ancak aralarındaki önemli farklılığa da dikkati çeker: "İstanbulda son devirlerin meddah hikâyesini bizim halk hikâyelerinden ayıran asıl mühim vasıf, bu birincilerde, artık yavaş yavaş, bol vaka ve maceraların tasvirinden çok güldürme, tehzil veya ders verme maksadıyle, karakterlerin taklit yoluyla teşhirinin yer almış olmasıdır. Halk hikâyelerinde ise bu hususiyeti taşıyan yerler, anlatıcı sanatkarın arasıra getirdiği süsleyici motiflerdir." P. N. Boratav, *Halk hikâyeleri ve Halk hikâyeciliği*, İstanbul 1988 (1946), s. 102-103.

bul edilen, en tanınmış beş gerçekçi hikâye (Hançerli Hanım, Letâifname, Tayyarzâde, Cevri Çelebi ve Kanlı Bektaş) ile benzerlikler taşır. Bu hikâyelerin hepsi IV. Murad devrinde geçer, yani Hamse-i Atayi ile çağdaştırlar. Konu alınan, İstanbul'un varlıklı çevrelerine ait bir takım prototipler ve tiplemeler, Hamse hikâyelerinde de ağırlıklı olarak işlenmiş ve resimlenmiştir. Bezirganzadeler, Boğaziçi ve yalıları, sanatçıların katıldığı eğlenceler ve mirasyedilerin yanısıra, geniş aşk çemberleri, ahlakdışı aşk ve ahlaksal son gibi öğe ve motifler, Hamse-i Atayi hikâyelerinde de tekrarlanır. Hamse-i Atayi hikâyelerinde maceraların uzak diyarlara uzanması gibi, bu hikâyeler de İstanbul'da başlar ve kahramanlarını İmparatorluğun en uç noktalarında gezdirir. Şu farkla ki, halk hikâyelerinin merkezinde, kahramanın aramaya çıktığı, uğrunda çok eza çektiği, binbir güçlüğü yendikten sonra kavuştuğu sevgilisi varken, Hamse-i Atayi hikâyelerinde konu, dönemin gerçekçi başka hikâyeleri gibi, gulâmperestlik etrafında kurulmuştur.

İstanbul merkezli halk hikâyelerinin konularını şöyle gruplayabiliriz. Birinci grup hikâyelerde bezirgan baba çok zengindir, ölür; oğlu mülke ve paraya konar (bedesten çevresi, mirasyedilik, kardeş kavgası); servetini dalkavuklar, kadınlar, bazen de delikanlılarla yer (şehrin işret mekanları, Boğaziçi yalılarında sefahat ve ahlakdışı aşk temaları, uçarılık, tiryakilik-müptelalık); beş parasız kalır, meyhanelere düşer, kederden çok içer (harami baskını, kılık değiştirme, soygun, uzak ülkelere kaçma, kalyon basma, geminin fırtınada parçalanması, tutsak düşme, Türk kaptan tarafından kurtarılma temaları); yabancılarla paylaşılan anlamsız ve boş bir yaşamı, ahlaksal son izler: Mirasyedi, genellikle ahlakdışı ilişkiler yaşadığı dostlarından birinin kızkardeşiyle evlenerek, hem yeniden kolayca zengin olur, hem de toplumsal yaşam içinde saygıdeğer bir konum kazanır. İkinci grupta devlet mekanizmasındaki yozlaşma, paranın ahlakı yok etmesi, söz tutmamak, mirasyedilik dışında da şehirlinin kolay para kazanma yolları, örneğin evlenme ile sınıf atlama gibi eğilimleri gösterilmek istenen bir toplum düzeni söz konusudur. Genellikle iki düzenbaz, bazen iki kardeş (herhalde burada ortak çıkarların gözetilmesi, birbirini kollama, vb. sembolize edilmektedir), Mısır, Cezayir gibi uzak Osmanlı ülkelerinde ahlaksız yollardan edindikleri servetle İstanbul'a gelirler, Bedesten'de yan yana iki dükkân alırlar, kendileri kardeş değillerse birbirlerinin kızkardeşleriyle evlenirler, mutlu yaşarlar, İstanbul'un seçkin çevrelerinde yer edinirler. Üçüncü grubu oluşturan aşk hikâyelerinde ise yeni bir şehre gitme ve başka birisinin karısı ya da dul bir kadın ile gizli ilişki, kadının sevgilisini gizlemesi, sevdiği adam için kocasını öldüren kadının hikâyenin kahramanıyla evlenerek mutlu olması, kötü adamların karılarının zorba kocalarından



Resim 1 (*Hamse-i Atayi*, BL Or. 13882, fols. 69r-68v)

kurtulduktan sonra onların paralarına ve mallarına el koymaları, yaşlı bir kadının (ebe, dadı, büyücü) iki gencin arasını bulması motifi gibi temaların yanısıra, erkekler arası eşcinsel ilişkilerin serbestçe anlatılması, sık sık yinelenen temalar olmuştur. Yusuf ile Züleyha, Leyla ile Mecnun, Kerem ile Aslı hikâyelerinin klasik dokusu üzerine monte edilmiş hikâyelerde, resimde gördüğü kıza tutulan delikanlıların kızı bulmak için çıktıkları uzun yolculuklar, aşktan yatağa düşme, ölümle sonuçlanan umutsuz aşk yerine eğlence, gizli kadın-erkek ilişkisi, eşcinsellik, paranın ve çıkar gözetmenin duygusal ilişkileri yozlaştırıcı niteliği, kavga, gizlenme, dalkavukluk, kötü arkadaşlar edinme, suç işleme, öç duygusu, tövbe etme temaları işlenir. hi-

kâyelerin kahramanları zengin adamlardır; zengin adamlar âşık olur; zenginin tek kızı sevilir, bu kız bir başka zenginle evlendirilir, ama genç yılmaz, zengin olur ve sevdiğini para gücüyle ele geçirir. Bu hikâyeler, tek başlarına olduğu gibi, daha önceki gruplardaki hikâyelere eklenerek de görülürler. Burada, bu hikâye konularının, Ortaçağ Floransası'nda geçen ve İtalya'da benzer bir şehir yaşantısına geçiş dönemini sergileyen Boccaccio'nun *Decameron* hikâyeleriyle benzerliğine dikkati çekmek istiyorum. Ancak bir başka dönem ve coğrafya, şehir(li) yaşantısının canlandığı 18. yüzyıl ortası Avrupa başkentleri, bu hikâyelerin içinde yer aldığı zamanı ve ortamı analiz etmek için belki de en uygun karşılaştırmalı perspektifi vermektedir.

1700'lerde Paris ve Londra: Yeni Bir Sosyal Grubun Yükselişi ve Şehir(li) Yaşantısı

Bu hikâyelerde resmedilen İstanbullu bezirganlar çevresi, yeni şehirli zenginler, 18. yüzyıl Londra ve Paris'inde ortaya çıkan ve merkantilist bir politikaya eğilim gösteren burjuvazi, banker ve tüccarlar olarak tanımlanagelen yeni bir toplumsal sınıfa benzerlik göstermektedir.[6]

Batı'da bu yeni sınıf çağdaşlarınca anlaşılmaya çalışıldığı kadar (Diderot'nun oyunları, örneğin "Le Pere de Famille", günün burjuva yaşantısını, toprağa bağı olmadan yaşamlarını devam ettirebilen gizemli bir sosyal grubu anlatır[7]), modern tarihçiliğin kapsamlı çalışmalarına da konu olmuştur. Batılı tarihçilik açısından burjuvazinin maddi temelleri yanısıra, şehirli karakterdeki yaşantısı, şehirdeki diğer gruplarla ilişkileri, çatışmaları ve uzlaşmaları, şehrin toplumsal hiyerarşileri de adamakıllı araştırılmış; bu bağlamda Latince zıt anlamlı "publicus/privatus" sözcüklerinin 15- 18. yüzyıllar arasında "kamusal" ve "özel" olarak içerik ve anlam açısından değişimi ve bu sözcüklerin 18. yüzyılda gözlenen şehirleşmeye paralel olarak yüklendiği yeni anlamlar da gözden kaçmamıştır.[8] Resmi olanın

6. Paris ve Londra için bkz. R. Sennett, *a.g.e.*, s. 49-88; G. Rudé, *Europe in the Eighteenth Century: Aristocracy and the Bourgeois Challenge*, Cambridge MA, s. 7-19, s. 54-68.

7. R. Sennett, *a.g.e.*, s. 56-60.

8. M. Pernot, "Introduction", *A History of Private Life V: From the Fires of Revolution to the Great War* içinde, 1990, Cambridge MA, s. 9; F. Braudel, *The Structures of Everyday Life: Civilization and Capitalism 15th-18th Century*, New York, 1981; G. Duby, *a.g.e.*, s. 3-32; P. Ariès, *a.g.e.*, s. 1-11; R. Chartier, "Introduction", "Figures of Modernity", *A History of Private Life III: Passions of the Renaissance* içinde, 1988, Cambridge MA, s. 1519.

dışındaki bir kamu hayatı Batı'da 18. yüzyılda başlamış değildi ama, yükselmekte olan burjuvaziyi ve batmakta olan aristokrasiyi merkez alan modern biçiminin, sözkonusu yüzyılın ortalarında bu iki başkentte şekillendiği gözlenmektedir.[9] 18. yüzyıl şehirlerinin sosyal düzeni içinde, kamusalın İngiltere ve Fransa'da "ailenin ve yakın dost çevresinin dışında geçen yaşam" olarak tarifi[10] ve özel yaşantı ile arasındaki gerilim, bugün bir kargaşadan çok ahenkli bir kültürün terimleri olarak görülmektedir.[11] Yeni bir toplumsallık biçimi olarak şehirli yaşam 18. yüzyılda yaygınlaşırken, kamusal alan yeni mekânlarda yeniden tarif ediliyordu.

Ticaret ve para kazanmanın kolay yolları da işte bu yeni mekânlarda ve buralardaki yeni şehir yaşantısı çerçevesinde örülmüştü. Kıtlık ve savaş bozgunu kalabalık, genç ve bekâr bir insan grubunun şehre (başkentlere) göçü sonrasında Londra ve Paris'te (aynı zamanda İstanbul'da) bir nüfus patlaması gözlenmişti.[12] Bu patlama şehir ekolojisinin tümüyle yeniden düzenlenmesini gerektiriyordu; dolayısıyla yalnızca mekânsal genişlemeyi ya da yoğunluk artışını ele alarak şehirleşmenin boyutlarını resmetmek mümkün olamamaktadır. Şehrin çok büyümesi ve geleneksel merkezin kaybolmasının yanısıra, yabancılarla yaşamak, beraberinde şehre, kurumlarına yabancı olmayı getirdiği gibi, bir yandan karmaşık yapıdaki sosyal grupların kaçınılmaz olarak birbirleriyle ilişkiye girmelerine, diğer yandan da bireyin ailenin güvenli alanına kapanmasına neden olmuştu.

Batı'da şehirler büyüdükçe şehirliler iktidar merkezinin kontrolü dışında bir ilişki ağı kurabildiler; hayatın hoşlukları küçük bir seçkin grubun inhisarından çıkarak daha geniş bir kitleye yayıldı; farklı statülerdeki insanların aynı mekânlarda iyi vakit geçirebilmeleri gündeme geldi.[13] Bir başka deyişle, 18. yüzyılın ortalarında boş zaman artık kraliyetin izni ve ritlerine tabii olmadan kullanılırken, toplumsal iletişim yeni bir boyut kazandı. Batıda büyük şehirlere gelen "yabancılar" için parklar, geniş caddeler, kahvehaneler, kafeler ve hanlar buluşma yerleri olurken, tiyatro ve opera da kalabalıkların toplandığı yeni toplumsal merkezler meydana getirdi.[14]

Diğer yandan, bir başka buluşma yeri olan pazar ve panayırlar nitelik değiştirdi. 18. yüzyıl Avrupa şehirlerindeki pazar yeri, artık Ortaçağ ve Rönesans pazarlarına, panayırlarına benzemiyordu; bunlar giderek sürekli,

9. R. Sennett, *a.g.e.*, s. 48. 10. R. Sennett, *a.g.e.*, s. 17-19.

11. Sennett aydınlanma çağında *public* ve *private* arasında bir denge olduğunu iddia ediyor, ulusal kapitalizmin yükselişinin bu dengeyi bozduğunu söylüyor. R. Sennett, *a.g.e.*, s. 19-24. Kamusal yaşantısı olan şehir mekânı ile özel yaşantı arasındaki dengesizlik büyüdükçe insanlar ifadesizleşti.

12. G. Rudé, *a.g.e.*, s. 7-19. 13. R. Sennett, *a.g.e.*, s. 59-60.

14. R. Sennett, *a.g.e.*, s. 59-60.

Resim 2 (*Hamse-i Atayi*, BL Or. 13882, fols. 94r)

muazzam boyutlarda açık hava pazarları haline gelirken (örneğin Foires de St. Germain, Foires des Halles ve Covent Garden), tüketim müthiş arttı. Aynı sıralarda Ortaçağ ve Rönesans'da şehir hayatının çeşitli kertelerinin üst üste bindiği eski merkezler, şehir meydanları da işlevini kaybediyor, şehirli kalabalığın hayatı parçalanıyor ve dağılıyordu. 1680 sonrasında Paris'de, Place des Victories (1685-6), Place Vendôme (1701), Place des Invalides (1706), Place de la Concorde (1673) yeni bir meydan düzenleme anlayışına örnek oldular: Gene kalabalık şehir merkezinde yer alan bu meydanlar, artık uçsuz bucaksız boyutlardaydı ve hem işlevsel, hem de mekânsal olarak tanımsız kalmışlardı. 1666 yangını sonrasında Londra'da inşa edilen meydanlar da daha önceki niteliklerini kaybetmişlerdi, ama konut kompleksleri arasında ağaçlar, çalılar ile bezenmiş bu meydanlar Paris meydanlarının aksine daha küçük ölçekliydi. Ancak her iki başkentin de yeni meydanlarına seyyar satıcıları, akrobatları sokmamak amaçlanmıştı; kalabalıklar artık tiyatrolar, kafeler ve parklarda toplanacaktı.

Bu yeni mekânlarda gezinen insanların davranış ve konuşma tarzları gibi kostümleri de değişti; ev dışı hayat tümüyle yeni bir çehreye büründü. Üstelik yalnızca dış görünümler değil, inanç sistemleri, ahlaki zorunluluklar, aşk, dostluk, aile, çocuk yetiştirilmesi, insan hakları gibi kavramlar da değişikliğe uğradı.

Böyle bir şehirli mekânda, inanç sistemleri, ahlaki zorunluluklar ve aşk bağlamında gündeme gelen bireysellik ve mahremiyet hep sınanıyordu. Paradoksal olarak, güçlü bir kamusal yaşantının olmayışıdır ki, insanların en özel ilişkilerini, bireysellik ve sevginin fiziksel ifade bulma olanaklarını da tahrip etmekteydi. Yeni yaşantıya geçiş buhranı mahrem bir alana gereksinim üzerinde düğümlendi. Bireyselliğin hep aşk arayışı ile birlikte anılagelmesi tesadüf değildir. Ama ilginç olan, sonuç olarak 18. yüzyıla gelindiğinde Batı'da, bireysellik ile kamusal yaşantının ilişkilendirilmiş olmasıdır (*ancien regime*'de ise kamusal yaşantı toplumsal düzenin oluşumuyla ilişkilendirilmişti).[15] Mahrem alanın dışında, kamusal yaşantının geçtiği alanda, tecavüz vardı; ahlaki değerler tahrip ediliyor ve bir yandan da buna taviz veriliyor, tolere ediliyordu. Bir başka deyişle kamusal alan ahlaksızlık alanı olarak tanımlanmıştı.[16] Bu nedenledir ki, 18. ve 19. yüzyıl burjuvazisi, erotizmin terimlerini neredeyse tamamen "korku"nun açılımları olarak ifade etmiş, dolayısıyla bir baskıcılık filtresinden geçirmişti. Cinsellik, bir eylem değil, pasif bir varoluş, aşkın fiziksel ifadesiydi;[17] buna karşılık erotizm, cinsel ifadenin seçim, bastırma, etkileme

15. R. Sennett, *a.g.e.*, s. 24. 16. R. Sennett, *a.g.e.*, s. 23.
17. R. Sennett, *a.g.e.*, s. 6.

eylemleriydi. Bütün erotik eylemler aynı zamanda birer tecavüz eylemiydi (bir erkeğin bir kadına tecavüzü, iki aşığın ya da iki eşcinselin toplumsal kodlara tecavüzü gibi).

Hassâ ve Âmme, Özel ile Kamusal: Kamunun İkili Anlamı

Bu süreç içinde özel yaşam ile kamu yaşantısının karşılıklı oluşumunun tarihi, toplumsallık biçimlerindeki değişimlere gelip dayanır: Yeni kamusallık içinde kendine yer açmaya çalışan özel yaşamın tarihi, bir zamanlar mekânı olan sokağın, saray veya şato avlusunun, şehir meydanın ya da köyün anonim toplumsal yaşantısından, aileyi ya da bireyi merkez alan daha sınırlı bir toplumsallığa doğru bir değişimin tarihi olur. Böylece bu iki alanı tarih içinde tanımlama sorunu da şu şekli alır: Özel ile kamusal olanın çakıştığı bir toplumsallık biçiminden, birbirlerinden ayrıştıkları ve hatta özelin kamusalı yutabildiği ya da bastırıp kısıtlayabildiği bir toplumsallık biçimine geçiş, nasıl gerçekleşti ?[18]

Ortaçağ'dan günümüze kamusal hayatın evriminin ve özel hayatın bu bağlamda yeniden tarifinin nasıl bir yol izlediği sorusuna verilen cevaplar, 17. yüzyıl sonuna dek insanların temel davranış biçimlerinde (*mentalites*) gerçek bir değişiklik olmadığı yolundadır.[19] Aries, Batı dünyasında üç gelişimi insanların davranışlarını, bireyi ve bireyin gündelik yaşamdaki rollerini değiştirmek açısından önemli saydığını belirtmektedir: Birinci olarak 15. yüzyıl sonrasında devletin rolünün (ve adalet sisteminin) sürekli olarak değişimi; ikinci olarak okuryazarlığın ve kitap yayının artışı (tek başına okuyabilmek ve fikir üretebilmek, ampirik bilgi edinebilmek); üçüncü olarak da 16 ve 17. yüzyıllardaki dinsel reformlar (içe dönük dindarlık ama daha kolektif cemaatler, bireylerin vicdanlarıyla başbaşa kalışı). Bu gelişmelerin değiştirdiği insan davranışları da bugün ayrıntılı araştırmaların konusu olmaktadır.[20]

18. P. Ariès, *a.g.e.*, s. 9.

19. Ariès, bunu "ölüme" karşı tavır bağlamında ileri sürmektedir. P. Ariès, *a.g.e.*, s. 2.

20. Ortaçağ'ın şövalyece gelenekleri yerini etiket ve saraylı davranışa bırakması sonucunda 15. ve 19. yüzyıllar arasında insanlar vücutlarıyla ilgilenir oldular, dolayısıyla oturma kalkma, yemek yeme gibi vucut hareketleri değişti; vucutlarıyla olduğu kadar düşünüş ve hissedişleriyle de ilgilenmeye başlayan insanlar hatırat, mektuplar, itiraflar, otobiyografiler kaleme aldılar. Cansıkıntısı demek olan yalnızlık insan oluşa karşıt bir durum iken, 17. yüzyıl sonunda aranır bir durum oldu; hemen ardından ise yalnızlık bir dost, arkadaş, hoca, hizmetkar ile paylaşılmak istendi. Bu yeni kavrayış gündelik hayatın yeniden düzenlenmesine yol açtı; örneğin yemek yapmak bir sanata dönüştü, evler süslendi, yeni me-

Bu boyutuyla özel" ve "kamusal" karşıtlığı bir yoruma göre yenidir; ardında ise daha eski ve basit bir boyut olarak, "kamusal"ın aynı zamanda "devlete" ve "devlet hizmet(ler)ine" inhisar etmesi; buna karşılık "özel"in "devlet" mevhumu dışında kalan hemen herşeyi kapsaması yatmaktadır.[21] Osmanlı dünyasında "hassâ ve âmme" sözcükleri, işte tam böyle bir karşıtlığa (state and public) işaret eder. Batıda bu eski ikiliğin üzerine kamusal/özel ayrımının modern biçiminin binmesi üçlü bir bölünmeye yol açmıştır; Duby, böyle bir çerçevede, bir zaman, yer/mekân, davranış biçimi, toplumsal kategori sorunu olmaktan çok bir iktidar sorunu olarak yaklaştığı bu kamusal/özel karşıtlığının gelişimi bağlamında Ortaçağ'ın iktidar biçim ve sembollerini ele almaktadır.[22]

Doğal olarak, Aries'in saptadığı büyük dönüşümleri Osmanlı dünyasında aynen takip edebilmek mümkün değildir; aynı zamanda, Osmanlı dünyasında değişen insan davranışlarını saptamak için henüz araştırmalar da çok yetersizdir. Ancak Osmanlı'da devlet/kamu ayrımının herşeye damgasını vurduğu ve kamusal/özel ayırımının hiç gelişmediği biçiminde meseleyi kesip atmak yerine, devletin rolünün (ve adalet sisteminin) sürekli olarak değişimi bağlamında kamu ile özel yaşantı tarihine dair bir analizin başlatılabileceği kanısındayım. Nasıl Batılı monarşiler 17. yüzyılın sonuna gelindiğinde, devletin kendine ait gördüğü bazı işlevleri terk ederek (XIV. Louis'nin intisab ağlarını maaşlı memurlar ve bürolarla değiştirmesi, İngiltere'de ise yerel soyluların merkezi devletin adaletine ve düzenine uymayı kabul etmesiyle), kolektif iktidar modelleri geliştirdiyse, Osmanlı devletinde de 17. yüzyıl sonunda sultanın mutlak iktidarı biçim değiştirmeye başlamıştı.[23] Nedenlerini burada tartışamıyor olsak da, böyle bir değişim sonucunda Osmanlı devletinde eş zamanlı, belki de şehirleşmenin yaygınlaşmasına paralel bir gelişme olarak görülebilecek bir evrimi araştırmak mümkün olmalıdır.

Sennett, 19. yüzyılda Avrupa başkentlerdeki kamusal yaşantının ulusal kültürler (İngiliz ve Fransız) arasındaki farklılığı yatay olarak kestiğini

kân düzenlemeleri gündeme geldi — oda boyutları küçüldü, asıl odalara bitişik küçük odalar bir yaşam mekânı olarak benimsendi, özel merdivenler, salonlar, koridorlar, ve giriş holleri hep bir odadan diğerine geçmeden hareket edebilmeyi sağladı. Odaların herbirinin özel bir işlevi oldu.

21. P. Ariès, *a.g.e.*, s. 9. 22. G. Duby, *a.g.e.*, s. 7.

23. İktidarın biçim değiştirmesi teması için bkz: R. A. Abou-el-Haj, "The Ottoman Vezir and Pasha Households, 1683-1703: A Preliminary Report", *Journal of the American Oriental Society*, 1972, s. 438-447; *a.g.y.*, *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire Sixteenth to Eighteenth Centuries*, New York, 1991; M. Zilfi, *Politics of Piety: The Ottoman Ulema in Post Classical Age 1600-1800*, Minneapolis, 1988. Ayrıca bkz. Suraiya Faroqhi'nin *Defter*'in bu sayısında yer alan yazısı.

Resim 4 (*Hamse-i Atayi*, BL Or. 13882, fols. 106r)

ifade eder. Böyle bir gelişme Osmanlı açısından da geçerli miydi? — yani, belirli bir kamusal yaşantı oluşumunun "Osmanlı kültürünü" de enlemesine keserek en azından başkentte benzer biçim ve normlar yaratması söz konusu muydu? İllâ "burjuvazinin yükselişi" gibi bir sosyo-ekonomik belirlenimin yerel varlığına bağlamaksızın (ve dolayısıyla, "burjuvazinin yokluğu" varsayımından hareketle, böyle bir gelişmenin hiç olmuş olamayacağı peşin hükmüne saplanıp kalmaksızın), bu insanların kendilerini nasıl gördükleri ve çağdaşları tarafından nasıl görüldükleri, şehir mekânının nasıl kullanıldığı, aşka ve ahlaka karşı tutumlarının ne olduğu gibi sorular sorarak somut saptamalara varmaya çalışmak (henüz çok bütüncül çalışmaların yapılmadığı bir anda) daha geçerli ve anlamlı olmaz mı acaba?

Hamse-i Atayi ve Bir 18. Yüzyıl Başkenti olarak İstanbul

Hamse-i Atayi'nin minyatürlenmiş hikâyeleri, klasik halk hikâyelerinde görülen temalara belirgin bir yakınlık taşısalar bile, esas olarak dönemin İstanbul hikâyelerinde izlenen gerçekçi eğilimi sergilemektedir. hikâye edilen konuların daha çok varlıklı esnaf, para ve akar sahibi kişileri kapsaması, bunları anlatan sanatçıların daha çok —yeni ve yükselen bir elit oluşturduğunu aşağıda göreceğimiz— bu zümre ile ilişkide bulunanlar içinden çıkmasındandır. Buna paralel olarak minyatür sanatçıları da dönemin prosaik yapısını ortaya sermektedirler. Sanatçıların onları dinleyen, okuyan veya seyreden kişilerin ilgi duydukları olayları anlattıkları varsayılabileceğine göre, o dönem halkının kadın-erkek ilişkilerine, eğlence ve içki toplantılarına, kayık gezintilerine ve Boğaziçi sefalarına eğilim duyduğu, bu senaryolardan anlaşılmaktadır. An-

cak hikâye konularında, günlük olduğu kadar olağanüstü serüvenler de görülebilmektedir. Dikkat çekici bir nokta, İstanbul'da geçen olayların gerçekçi bir gelişim çizgisi izlemesine karşılık, İstanbul dışında geçen serüvenlerde hemen olağan dışına çıkılması, klasik halk hikâyesi motiflerine sığınılmasıdır.

Hamse beş mesneviden oluşmaktadır: *Sakiname* (ya da *Alemnüma:* uzun dualar, içki, içki sofraları ve sohbetleri, oyuncu ve şarkıcılar, meyhaneler ve İstanbul'un değişik semtlerinin tasviri); *Nefha'tül-ezhar* (IV. Murad'a mersiyelerle başladıktan sonra, mistik hikâyeler ve din, ahlak, tasavvuf öğretisi ile ilgili hikâyeler); *Sohbet'ül-ebkâr* (tarihi hikâyeler, destanlar, iyilik ve kötülük üzerine söyleşiler, geçmişin büyüklerinin kahramanlıkları ve öğüt verici hikâyeleri); *Hefthan* (mersiyeler ve Behram Şah'ın yedi serüveni); ve *Hilye'tül-efkâr*.[24] Atayi'nin, İran edebiyatı prototiplerine

24. A. S. Levend, *Atayi'nin Hilye-tül-efkâr't*, İstanbul, 1948.

Resim 5 (*Hamse-i Atayi*, BL Or. 13882, fols. 108v)

başvuran son şair olmasına rağmen, hikâyelerinde yerel öğeler, insan ve mekân tasvirleri, popüler özdeyişler, kollokyal deyimler ve vulgar bir dil kullanmış olduğu bilinmekte; günün toplumsal zaafları ve deliliklerini, abartılı ama esprili bir dille anlattığı genellikle kabul edilmektedir. Bütün minyatürlü kopyaların 18. yüzyılın ilk yarısından olması, bu tarz betimlemelerin bu dönemde ne kadar popüler olduğuna işaret eder.

Bu minyatürlü el yazmaları için prototipler var mıydı, yoksa doğaçlamalar mı yapılması gerekiyordu gibi soruları incelemeye, minyatürlü beş Hamse kopyesinin dördünde yer alan Boğaziçi prototipi aracılığıyla bir başlangıç yapabiliriz.[25] İlk üç Hamse'de, *Sakiname*'nin "budur mazhar-ı fer-i İskenderi / ki birbirine koydu bahr-ı beri" beyitinde ifade edildiği gibi, İskender'den Fatih Sultan Mehmet'e denizle karanın birleştiği yer olarak görülen Boğaziçi, bir savunma hattı olarak hisarlarla resmedilmiştir. Oysa bugün British Library'de korunan 1738 tarihli son minyatürlü kopyada, "nice kasr-ı ziba-ı ferah-ı zilal / su üzre durur tak-ı gerdun misal" beyitinin, gölgelerin verdiği ferahlık içersinde köşklerin, su üzerinde sanki gökyüzüne uzanan birer abide gibi durdukları yolundaki ifadesine uygun olarak, artık Boğaziçi bahçeler içindeki yalılarla resmedilmiştir [res. 1] (TSM, TIEM, BL, WAG). İkonografideki bu değişim, minyatür sanatçısının çevresini gözlemekte olduğunu vurgulamaktadır.

Bu non-figüratif minyatürlerde, değişik minyatür sanatçılarının farklı tarzlarını gözlemek mümkündür. Hamse'lerin diğer minyatürlerinde de sanatçıların teknikleri farklılaşırken, resimlenmek için seçilen konuların genellikle tekrar ettiğini ve kişilerin tiplendiğini görüyoruz. Gene British Library'de korunmakta olan kopyadan seçtiğimiz minyatürler aracılığıyla bu hikâyelerde kamu yaşantısının ilk betimlemelerini izleyebiliriz: Tüm resimli kopyalarda bulunan bir minyatürde kızıyla birlikte kadıya giden bir annenin, kocalık görevini yerine getir(e)meyen damadını şikayet etmesi tasvir edilmektedir. Kadı, izleyenlerin şaşkın bakışları altında, suçlu damada cinsel öğüt vermektedir [res. 2] (TSM, TIEM, BL, WAG, FLP). Böyle bir konunun mahkemeye getirilerek mahalleli önünde enine boyuna tartışılması hem bireysel özgürlükler ve haklar acısından, hem de özel ile resmi arasında bir üçüncü alanın gündemde olmasının tasviri açısından dikkat çekicidir. Minyatürlü Hamse'lerde tekrarlanan bir başka hikâye de, arka planda bir caminin bulunduğu bir şehir meydanında bir hokkabaz gösteri yaparken, seyirciler arasında bulunan bir "cinsi sapığın" bir delikanlıyı taciz etmesi [res. 3, *kapak resmi*] (TSM, TIEM, BL, WAG, FLP), British Library'deki Hamse'de ise hemen takip eden minyatürde bu kişinin kalabalık

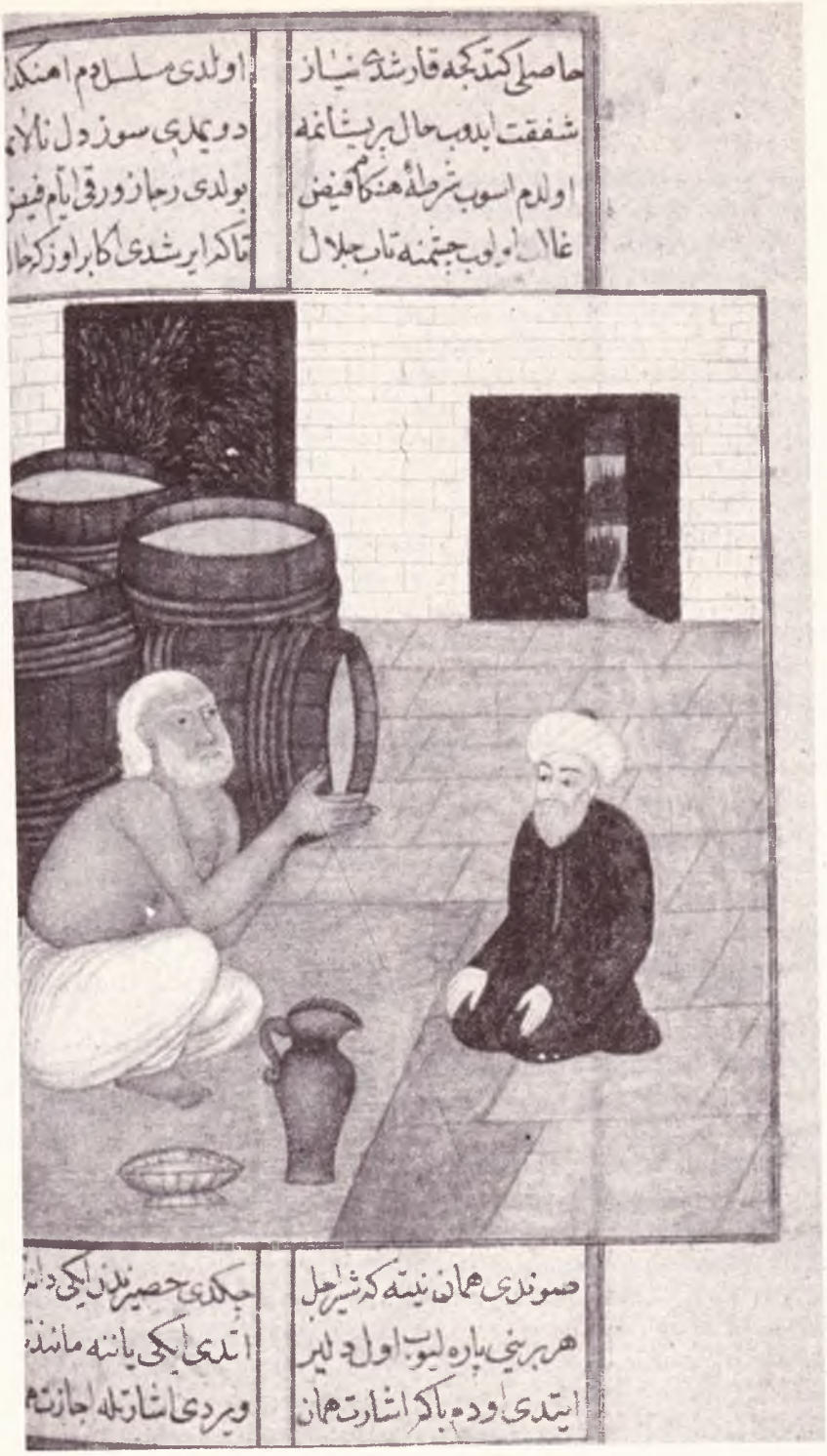
25. G. Derman, *Resimli Taş Baskısı Halk hikâyeleri*, Ankara, 1989, s. 16.

tarafından cezalandırılması resmedilmiştir [res. 4]. Ahlaksızlığın önlenmesinde yalnızca subaşı, asesbaşı gibi kolluk kuvvetlerine değil, mahalle halkına görev düştüğünü gösteren bir başka hikâye de hep minyatürlenmek için seçilen hikâyelerden olmuştur: Eşcinsel ilişkide bulunan bir çift evlerinin mahremiyetinde basılır ve davul zurna çalınarak aşağılanır [res. 5] (TSM, TIEM, BL, WAG, FLP). Bir başka hikâyede, bu kez bir sokağın mahremiyetinde, Üsküdarlı sefih bir adam, penisini bir köşkün bahçe parmaklığındaki bir delikten sokmaktadır (TSM, TIEM, BL, WAG, FLP); gene British Library Hamse'sinde takip eden bir minyatürde bu kişinin mahalleli tarafından cezalandırılışı görülmektedir [res. 6]. Bu hikâyenin diğer Hamse kopyalarındaki tasvirlerinde, en ayrıntılı olarak da Walters Art Gallery'deki kopyada, bu kişinin bizzat parmaklığın arka tarafında bahçede bulunan kadınlar tarafından, penisine ip bağlanarak cezalandırıldığı resmedilmiştir.

Resim 6 (*Hamse-i Atayi*, BL Or. 13882, fols. 166v)

Bir zamanlar Osmanlı yüksek elitinin kitaplıklarında yer almış, Hamse-i Atayi minyatürlerine benzeyen erotik resimlerle bezeli el yazmaları ve tek minyatürlerin bugün çeşitli koleksiyonlarda bulunduğunu biliyoruz. Örneğin 1773-99 arasında resimlenmiş olan Şeyh Muhammed ibn Mustafa al-Mısri'nin "Tuhfet ül-Mülk"ünde, bir şeyhin gençliğini anımsaması kurgusu aracılığıyla, bir genç adamın fantezi maceraları ve romantik anıları anlatılır. 1794 tarihli Mahmud Cüce-i Musahib Hazareti Jahandari'nin "Ezaf al-iba'id"inde ise, muhtemelen Avrupa orijinallerinden kopye edilmiş 20 erotik minyatür bulunmaktadır.[26]

26. *Turkish Treasures: From the Collection of Edwin Binney 3rd*, Portland Art Museum, Portland, 1979, s. 104-106.



Resim 7 (*Hamse-i Atayi*, BL Or. 13882, fols. 79v)

Bu hikâyelerin, çeşitli kaynaklardan beslenerek ortaya çıkardığı, kendine özgü vulgar bir erotizmi vardır. Hangi hikâyeye monte edilirlerse edilsinler tasvirler gerçekçidir. Aslında halk hikâyelerinde görülen aşk dahi, ilk kertede idealist de olsa, beşeri ve gerçektir[27]; sevgilileri birbirlerinden ayrı kalmaya, bazen hiç kavuşmamaya mahkum etse de, yerine göre bekaretin dahi önemli sayılmadığını dile getirecek kadar dünyevidir.[28] hikâyecilerin çevrelerinde gördüğü gerçek kişiler, olaylar ve güncel sorunlar bu hikâyelere yansırken, klasik masalların gerçekötesi dünyası da zaman zaman hikâyelere renk vermek için kullanılmıştır.

18. yüzyıl İstanbulluları, nasıl, geçmişin kurguları aracılığıyla yaşadıkları çağın kişi ve olayları hakkında bilgi sahibi oluyor, olağanüstü şeyler duyumsayınca ilahi gücün farkına varıyor, sıkıntı ve acıları duyumsayınca kendilerini avutuyor, mal ve mülklerini yitiren eski sultanların dahi sahip olamadığını duydukları dünyaya fazla güvenmeksizin gene de o dünya malını elde etmeye özendiriliyor iseler, aynı şekilde, beş resimli Hamse kopyasının kimi ayrıntılarında da kendilerinin en mahrem resimlerini bulmuş olmalıdırlar. Güzellik/çirkinlik, yaşlılık/gençlik, kızgınlık ve memnuniyet gibi duygular portrevari bir gerçekçilikle tasvir edilmiştir. Vücut hareketleri ve yüz ifadeleri abartılmış; böylelikle hikâyelerdeki anlatısal içerik desteklenmiştir. Özellikle bu erotik sahnelerde şaşkınlık, haz, tiksinme gibi duyguların, "özel" yaşama dair anların ifade edildiğini görüyoruz. Aynı zamanda 18. ve 19. yüzyıl Londra ve Paris'inde ahlaksızlık alanı olarak tanımlanan kamusal alan, Osmanlı başkentinde bir yandan meydan ve sokaklarda sınırlı kalmıyor, evlerin en mahrem köşelerinde dahi erotik eylemler bir erkeğin bir kadına tecavüzü, iki aşığın ya da iki eşcinselin toplumsal kodlara tecavüzü gibi görülürken, diğer yandan bir karı koca arasındaki cinsellik toplum önünde tartışılabiliyordu.

Diğer yandan, kötülüğüyle ün salmış biri tarafından yoksulluğa, başıboşluğa, içkinin esaretine sürüklenmiş bir bilge adam meyhanede [res. 7] (TSM, BL, WAG, FLP); bir işret alemi ve sonrasında eşcinsel ilişkiye zorlanan bir genç bir evde [res. 8] (BL, WAG, FLP) — aynı tema diğer Hamse'lerde bir cinsel sapığın saldırısına uğrayan bir genç ya da arkadaşlararası bir gece eğlencesinden sonra herkes uyurken baştan çıkarılan bir başka genç ve yakalanmaları olarak da (TSM, TIEM, BL) resmedilir; soyguncuların çalıntı malları yükledikleri tekne ile uzak diyarlara kaçması [res. 9] (TSM, BL, WAG, FLP), arkadaşları ile yemek yemekte olan birinin cüzdanını çalmak üzere olan hırsızın bir yılan tarafından ısırılması (TSM, WAG), na-

27. P. N. Boratav, *a.g.e.*, s. 64-92.
28. P. N. Boratav, *a.g.e.*, s. 75; M. Aksel, *Anadolu Halk Resimleri*, İstanbul, 1960, s. 45.

Resim 8 (*Hamse-i Atayi*, BL Or. 13882, fols. 160v)

muslu, güzel bir kadına sahip olmaya çalışan kötü bir adamın araya koyduğu tek gözlü yaşlı bir kadının marifetlerini bu ev kadınına öğretmesi (TSM, BL), ailelerinden miras kalan tüm parayı yiyip bitiren Tahir ile Tayyip'in hikâyesi Hamse'lerde hep kötülerin dünyasının renkli tasvirleri olarak minyatürlenmiştir. Yalnızca Walters Art Gallery Hamse'sinde görülen bu son hikâyenin devamında, birbirlerinden başka hiç bir şeyleri kalmayınca Tahir ve Tayyip'in bir gemi ile Mısır'a, Gülşeni tarikatına katılmak üzere hareket etmeleri (bazı kopyalarda da aynı tarikatın kurucusu ve müritlerinin Anadolu'dan İstanbul'a gene gemi ile hareketi tasvir edilmiştir); fırtınada gemilerinin batması üzerine bir salla sürüklenmeleri ve sonra bir Hıristiyan gemisi tarafından kurtarılmaları; gemideki iki soylu tarafından köle olarak alınmaları anlatılır. Tayyip efendisinin bahçesinde çalışır ve zamanla ona aşık olur. Bir şölen sırasında efendisi onu masaya davet ederek şarap ikram eder. Tayyip bu minyatürde Batılı giysili konuklar arasında başında türbanı ile ayırt edilmektedir. Yerel bir yönetici Hıristiyan soylular ile Müslüman gençler arasındaki bu aşk hikâyesini duyunca onları hapse atar; fakat kendisi ölünce tutuklular serbest kalır. Bir başka minyatürde de Tahir ile Tayyip'in iki Hıristiyan soylusunu taşıyan kayık ile denizde buluşmaları görülür.[29]

29. Bu hikâyeler (ve bazı yayınlanmış minyatürler için) bkz: G. Renda, *a.g.e.* (1980), (1981); N. M. Titley, *Miniatures From Turkish Manuscripts: A Catalogue and Subject Index of Paintings in the British Library and British Museum*, London, 1981, s. 14-15.

Belki eşcinsellerin, cinsi sapıkların, ahlaksızların ya da bezirganların, mirasyedilerin, kolay para kazananların düzeninin bu sessiz eleştirel resmi henüz modern anlamda kamuya bağlı, yani olup bitenden haberdar olunduğunu ilan etmeye bağlı bir ifade değildir; ama kamunun öznesi, kamuoyunun taşıyıcısı olan halk, kendine ait olandan, "özel"den söz etmeye başlayarak, "özel"i *temsil* ederek, özel olmayanı, yani kamuyu gündeme getirmiş olmaktadır.

Resim 9 (*H.A.*, BL Or. 13882, fols. 77v)

Dönüşüm Yüzyıllarının Zenginlik, "Özel"lik ve Mahrumiyetleri

İşte bu nedenle, Hamse-i Atayi'nin özellikle minyatürlenmek için seçilen hikâyelerinin, Osmanlı toplumunda kamuya ait bir bilincin oluşmakta olduğunun işaretlerini verdiğini söyleyebiliriz. Bir "Doğu toplumları" genellemesi çerçevesinde, Osmanlı için yalnızca özel/resmi karşıtlığı olarak ifade edilmiş bir düalizmin gözardı ettiği çok önemli bir olgu ya da boyut vardır: *Diğer insanlar*. Osmanlı bireyi için de zorunluluk alanı, diğer insanlarla yalnızca yanyana bulunduğu bir alan değildir; o sırada yaşanan toplumsal baskıya, gündelik hayatın sıradan bir olgusu haline gelmiş dini yasaklara, saray ve devlet adab ve usullerine karşı hep birlikte birer özne olduklarını farkettikleri bir nesnelliktir, "kamu"dur. Klasik halk hikâyelerinin tersine saray tekeli haline gelmiş sanatlar arasında olan minyatür, Hamse'nin minyatürlenmek için seçilen hikâyelerindeyse sanki özel hayatın bir parçasıymış gibi "diğer" insanlara teslim olur. Neredeyse yalnızca yasak ve mahrem olanın, bir başka değişle, mahrum olunanın anlatıldığı

bu minyatürlerde, gizli bir cinsellik damarı dışında günlük hayatın bir işlevi yokmuş gibi yeni bir alan açıldığını, yeni bir ikonografi yaratıldığını ve bunların yeni müşterilere ulaştırıldığını görmekteyiz. Bu, o güne kadar resmi olandan başka alanların ifadesine izin vermeyen; yasağı, mahrem olanı ve mahrum olunanı *gizleyen* geleneğin tersyüz edilmesidir. Burada mahrem hayatın dili ile resmi dilin, savaşların, zaferlerin, saray etiketinin dili ile dostluğun, aşkın, cinselliğin, sahtekarlığın dilinin ayrışmış olduğunu; insanların bu iki alan —özel ile resmi— arasında bölündüğünü; ama ikisi arasındaki çatışmanın sonucu olarak hep, birinin temsilinin diğerinin tümüyle yok edilmesi, kendini ifade edişten mahrum bırakılması anlamına geldiğini gözlüyoruz. Osmanlı tarihi araştırmalarında da özel ve resmi hayatın sınırları, hep bu temsiliyet düzeyinde çizilmiştir. Bu yaklaşımın eksikliği, burada anlatmaya çalıştığım değişimi ve örtük arayışı; aynı zamanda oluşan "özel"in *özgül* ifadesini tümüyle gözardı etmesinde yatıyor.

Batı dillerindeki *private*, *privato*, *privat* ve *privee* sozcüklerinin bugünkü kullanımı gibi çağdaş Türkçe'de de "özel", "bir topluluğun tüm üyelerinin ya da umumun ortak kullanımına değil, belli bir kişinin, grubun ya da sınıfın kullanımına ayrılmış, halka açık olmayan" anlamında bir ayrıcalığa, bir varlığa, bir zenginliğe işaret ediyor.[30] Oysa eski dildeki "mahrem" (*hurm*: bir nesnenin yasaklanması) ve "mahrum" (*hirman*: eksikliği olan, istediğini bulamayan, yoksun kalan) arasındaki ilişki, hem birine ait olana (harem), hem de başka birine yasak olana (haram) işaret ederken, bir mahrumiyeti de içeriyordu.

Hamse-i Atayi minyatürlerinden söz ederken "mahrumiyet"e şu bağlamda değinmek gerekli oluyor: Tek tek minyatürlere baktığımızda, Hamse-i Atayi'nin minyatürlü kopyalarında en mahrem anların anlatımının ağırlık kazanmış olduğu düşünülebilse dahi, eserin tümü ve minyatürlenen hikâyeler göz önüne alındığında, aslında topyekün "mahrumiyetin resmi"nin çizildiği görülecektir. O zamana dek mahrum kalınan şey, resmiyet dışındaki alanın ifade edilmemiş, dahası keşif bile edilmemiş olmasıydı.[31]

30. Oysa "Eski Yunanlılar da ev hayatıyla şehir hayatını birbirinden ayırmışlar, şehrin ve politikanın alanı olan *polis* ile evin ve ailenin alanı olan *oikos* arasına bir sınır koymuşlardı. Eski Roma'da da *res publica* ile *res privata* farklı varlık ve iktidar alanlarını tarif ediyordu. Her iki ayrımda da bir mahrumiyetin tarif edildiği görülür. *Polis* özgür erkeklerin, *oikos* ise bu özgürlükten mahrum bırakılmış köle, kadın ve çocukların alanıydı. *Res publica* topluluğun tümünün malı olanı, kamusalı tarif ederken, *privatus* ise 'kamu görevinden ya da rütbesinden mahrum kalmış' anlamına gelmekteydi." N. Gürbilek, "Mahrumiyet", *Defter*, Nisan-Temmuz 1991, s. 41.

31. Osmanlı yazınında "özel"in keşfi için, bkz: C. Kafadar, "Self and Other: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and Other First-Person Narratives in Ottoman Literature", *Studia Islamica*, v. 69 (1989), s. 121-150.

Oysa bu minyatürlerle birlikte, tam da bu alanın keşfedildiğini, ifade edilmeye çalışıldığını, resmedildiğini farkediyoruz. Bu resim, 18. yüzyıl Osmanlı şehirli toplumundaki zenginle fakir arasındaki ayırımın giderek belirginleşmesinin, zenginliğin artık gizlenmeye çalışılmadan serbestçe dışavurulmasının, dini yasaklar, saray ve devlet adabı altında ezilmeyen yeni zenginlerin kendilerine yeni bir alan tanımlamalarının resmi olarak anlaşılmalıdır.

Bunun ardındaki sosyal tarih süreci, tıpkı 18. yüzyıl Avrupası'nda olduğu gibi bir "burjuvazi"nin tümüyle özerk yükselişi ve "kendisi için sınıf" olması değilse bile, III. Ahmet'in saltanatıyla birlikte Osmanlı elitinin iktidar ortakları olarak yeni bir statü kazanmasıdır. Kaldı ki bu elit artık yalnızca bürokratlardan değil, bezirganlar, tüccarlar ya da küçük üreticiler gibi, parayı elinde tutan ve kendi imkanları ile piyasada dolaştırabilen bireylerden oluşuyordu. Böylece bu elit, Batı'daki emsalleri gibi (ve aradaki başka farklar ne olursa olsun), devlet ve saray iktidarının dışında oluşmuş bir mahremiyet alanına sahip çıkma gücüne kavuşmuştu. İstanbullular bunu en belirgin olarak İstanbul sahillerini donatan yalılarında sergilemişlerdir. Free Library of Philadelphia, John Frederic Lewis Collection Hamse'sindeki bir bahçede dört müzisyen ve bir saki ile eğlenirken resmedilen bir hanım ve Walters Art Gallery Hamse'sinde gene bir bahçe şöleninde eğlenenlerle gösterilen Tayyip örneğinde olduğu gibi Hamse-i Atayi minyatürlerinde de bu yaşantı tarzı tasvir edilmiştir.[32] 18. yüzyıl İstanbul'unda oluşan bir zenginliği Haliç ve Boğaziçi'nde muazzam bahçeler içinde yer alan görkemli sahilsaraylar artık korkusuzca dışa vururken, şehirli seçkin sınıfın mensupları, yabancılardan hep gizledikleri bir alanın kapılarını bir an için başkalarına —kendileriyle aynı statüde olmayan İstanbul halkına— da açarak, mahrumiyetin resmini Boğaziçi sahillerine çizdiler. Haliç ve Boğaziçi Avrupa başkentlerindeki uçsuz bucaksız meydanlarla boy ölçüşebilir bir şehir mekânına, kalabalıkları toplayan bir Grand Allee'ye dönüşmüştü. İki tarafı ağaçlıklı bu su yolu, yer yer doğal amfitiyatrolara dönüşüyor, buralarda sarayın düzenlediği şenliklerde İstanbul halkı ve başkente akan "yabancılar", farklı statülerdeki insanlar, birarada günün sıkıntılarını unutabiliyorlardı. Mahrem anların dışavurumundan duyulan hazla resimlenen minyatürlü el yazmaları, hem bu hayatın bir göstergesi oldu, hem de bu hayatı görüntüledi. Böylelikle Osmanlı şehir yaşamında resmi/özel karşıtlığının klasik dönemdeki katılığının yarattığı kendini ifade boşluğu, mahrem/özel olanın resmi olana üstünlük kazanmasıyla yeni bir değer kazanarak doldurulmuş gibi oldu.

32. Bu minyatürler için bkz: G. Renda, *a.g.e.* (1981), s. 27 ve s. 22.

Resim 10 (*Hamse-i Atayi*, BL Or. 13882, fols. 176v)

Osmanlı elitinin 18. yüzyılda değişen statüsünün şehir mekânına yansıması ile özel hayatlarının genişlemesi, Hamse-i Atayi gibi minyatürlü el yazmalarında yeni prototipler ve yeni bir ikonografi oluşturulması arasındaki ilişkiyi şöyle açıklamak mümkün gözüküyor: "Şehirlerde servetin birikmesine, ortak çıkarları olan ayrı bir sınıfın oluşmasına paralel olarak nasıl devletten ayrı bir kamu alanı, bu çıkarların gerçekleşmesini mümkün kılan bir şehir adabı oluşmuşsa, aynı sürecin sonunda hem resmi hem de kamu alanına mesafesiyle tanımlanan bir de özel hayat oluşmuştur."[33] Belki de burada Osmanlı toplumu için ilk kez, modern anlamda bir "kamu"dan (*public*), özel ve resmi hayatla karşıtlığı içinde tanımlanabilecek özerk bir alandan söz etmek mümkün olmaktadır. Bu, başlı başına önemli bir olgudur. Ama özel hayatın temsilinin de aynı döneme rastlaması, Osmanlı 18. yüzyılını çok-yönlü bir dönüşüm momenti olarak gündeme getirir.

Aile-içi ve toplum-içi çatışmalar ile belirlenen bu dönüşüm, Batılı toplumlarda "tüketim alanının üretim alanından, boş zamanın işten, evin işyerinden, nihayet yatak odasının evin diğer odalarından ayrılması, yabancılardan gizlenmesi ve özel anlamlar kazanması demektir."[34] 18. yüzyıl İstanbul'unda da bütün bu değişiklikler izlenebilmektedir. Nasıl Batı saraylarında, örneğin Versailles'da odalar "tıpkı bir sokağa dizilen evler gibi bir koridora dizilmeye", birbirine değil de bir koridora açılmaya başlamışsa, hemen aynı dönemde, İstanbulda da özel alan tarif edilmeye çalışılmakta; saray etiketinden, formalitelerinden

33. N. Gürbilek, *a.g.e.* 34. N. Gürbilek, *a.g.e.*

sıkılan III. Ahmet, veziri ve damadı İbrahim Paşa'ya yakınarak: "Odaya çıkayım, kırk has odalı dizülür, ayağımda çakşır, katayla rahat olmaz, Silahdar onları def edip üç dört adam koymaya muhtaç ve küçük odada oturmalıyım" demektedir.[35] Devlet ricalinin saltanat sarayını taklit eden sahilsaraylarında da, benzer bir biçimde formaliteden kaçılmaktadır: Peşpeşe avlular çevresinde örgütlenen katı saray hiyerarşisinin kırıldığı, artık deniz kıyısı boyunca uzanan yalılarla Osmanlı eliti, zenginliğini serbestçe sergileme özgürlüğü kazanıp mahremiyetini kamunun gözlerine açarken, bir anlamda mahrem olanın resmi olana üstünlüğünü ilan etmektedir.

Resim 11 (*Hamse-i Atayi*, BL Or. 13882, fols. 156r)

Peki, 18. yüzyılda mahrem olanın resmiyete olduğu kadar kamusal olana da üstünlüğü, Osmanlı toplumunda nasıl bir gerçekliğe işaret eder? Bu genel soru daha özel bir bağlamda şöyle sorulabilir: Hamse'de saray ve saray formüllerinin dışına çıkarak sıradan insanların hikâyelerinin anlatılması tercih edilmiştir gerçi; ancak sanatçılar, neden "kalabalık" tarafından acınacak duruma düşürülen bireyin yanında değillerdir? Neden "diğerleri" haklıdır, doğrudur, kazançlıdır? (Oysa halk hikâyelerinde "ister hikâyenin musannifi olsun, ister nakıili olsun" sanatkâr açık bir tavır alır[36]: aşık ve dostları sevimlidir; aşığın rakibi ve yoluna çıkan diğerleri —ana, baba, erkek, kardeş, sultan— ise hicvedilmekte, acımasızca cezalandırılmaktadır.)

Bu yorum farklılığının ilk nedeni, şüphesiz halk hikâyecilerinin hikâyelerini kendi dinleyici çevrelerine, minyatür sanatçılarının ise resimlerini

35. A. Refik, "Sultan Ahmet-i Salis Hayatına Dair", *Yeni Mecmua*, İst., 1918, c. 2, s. 230.
36. P. N. Boratav, *a.g.e.*, s. 78.

sanat hamilerine beğendirebilme zorunluluğudur. Anlatımlarını süslemek amacıyla seçtikleri ifade biçimlerinden de anlaşılıyor ki, sanatçılar kendi duygu ve arzularını da dile getirmekte, ancak dinleyici/seyredici kitlesine hoş görünmek gayreti hep ağır basmaktadır.[37] Ayrıca anlatıcı ile dinleyicinin aynı egemen ideolojiyi paylaştıklarını unutmamak gerekir. Dinleyici/seyredici sultan olduğunda ise, artık kutlanacak zaferlerin kazanılmadığı bir dönemde, övülecek ya da şehnameler yazdıracak devlet adamlarının görülmediği Osmanlı sarayında, sanatçıların bu durumu hatırlatacak konulara girmek yerine daha risksiz bir bölgeye, daha kurgusal hikâyelere, belki vulgar bir erotizmin eğlenceli alanına yönelmeleri bir ölçüde kaçınılmaz sayılmalıdır.

Ama daha genel ve kapsamlı bir açıklama, daha önce sözünü ettiğimiz sosyal tarih sürecinin bazı yönlerinin derinleştirilmesinden kaynaklanabilir. 17. yüzyılın ikinci yarısı ve 18. yüzyıl başları, ilk bakışta birbirleriyle çelişen iki gelişmeye sahne oldu: Bir yandan şehirlerdeki sermaye birikimi o zamana dek görülmedik boyutlara ulaşırken, diğer yandan toplumsal zenginlik üzerindeki baskı ve denetimde de artış meydana geldi. Giderek günlük devlet işlerinden kopup uzun sürelerle Haliç ve Boğaziçi sahilsaraylarında "zevk-ü sefa" ile vakit geçiren sultanları taklit eden, sarayı model alan sahilsaraylara yerleşen yeni bir elit sınıf doğdu; aynı zamanda bunlar üzerindeki baskı, III. Ahmet dönemini sona erdiren Patrona Halil isyanı gibi bir toplumsal patlamada somutlandı. İşte, üretilmekte olan minyatürlü kitapların baş müşterileri, hayat tarzı bu isyana hedef olan yeni elitin mensuplarıydı; ısmarladıkları kitaplarda[38] duymak istedikleri hikâyeler ve görmek istedikleri resimler, ne savaş ve zafer sahneleri gibi tarihi konular, ne dini ya da düşsel aşk maceraları gibi efsanevi hikâyeler, ne de katı saray adab ve usulünü gösteren sahnelerdi. Bunun yerine, Hamse-i Atayi minyatürlerinde olduğu gibi, bir kadının arkadaşlarıyla eğlenirken, bir hizmetçisiyle sevişmekte olan kocasının bir koç tarafından misafirlerin olduğu odaya sürüklenmesiyle oluşan kargaşalık türünden, mahrem hayata dair merak uyandırıcı hikâyelerin resimlenmesi tercih ediliyordu.

37. P. N. Boratav, *a.g.e.*, s. 85.

38. Şeriye sicilleri ile tereke defterleri gibi yazılı kaynaklar, seçkin sınıfın özel kitaplıklarının bu devirde ne kadar artmış olduğuna tanıklık eder. Örneğin Topkapı Sarayı Arşivi'nde bulunan ve 1730 yılında isyancılar tarafından katledilen Damat İbrahim Paşa'ya, Kethüda Mehmet Efendi'ye ve Kapudan-ı Derya Mustafa Paşa'ya ait sekiz yalıdan müsadere edilen eşyaları kaydeden defterler (D. 2211/1-2, D. 2333), bu eşyalar arasında sayıları binleri bulan kitaplarla dikkati çeker. Bunlar arasında minyatürlü el yazmaları da bulunmaktaydı ki, bu eserlerde tercih edilen hikâye ve minyatürlerin Osmanlı elitinin bu en iddialı bireylerinin ve bu yaratıcı dönemin zevkini yansıtacağı açıktır.

Dolayısıyla 1699-1738 yılları arasında resimlenen Hamse-i Atayi minyatürlü kopyaları, sanatçıların saray dışına ve saray formüllerinin dışına çıktıkları bu dönemde, kadı kayıtlarında rastlanacak düzeyde gündelik gerçekle ilgili, dünyevi nitelikte, birey ve toplum karşıtlığını içeren olayların minyatürlenmek için seçilmesi ile dikkati çekerken, ilk bakışta bir çelişkiyi de ortaya koyarlar: Saray veya yüksek elit için yapılan Osmanlı minyatürlerinde saray konularının en fazla kısıtlandığı dönem, İstanbul halkının sarayın gündelik hayatını en fazla taklit ettiği dönem olmuştur. Bu çelişkiyi şöyle açıklamak mümkündür: Minyatür sanatının o zamana dek pek tanımlanmamış ya da pek az kurcalanmış alanlara doğru genişlemesi, yeni ilgi alanları yaratması, bunları tüketime sunması, saray geleneğinin doğrudan taklidi değildi; elit ve elite mensup olmayanlar arasındaki yeni bir alışverişin ifadesiydi. İşte mahremiyet ve mahrem hayatların temsili, bu alışverişin alanlarından biri olarak kamunun gündemine geldi; sanatlar kamuyu kuşattıkları, ona ilişkin beklentiler yarattıkları, onunla ilgili hazları kışkırttıkları, ona dair fanteziler oluşturdukları, nihayet ona müdahale edebildikleri ölçüde, yeni bir tarz yaratmış oldular. Gerçi bu rolleri bir anlamda üstlenmiş gibi görünen "bahname" türü eserler hep vardı; ama bunları, daha sonra ortaya çıkan "özel hayat" minyatürcülüğünden ayırmak gerekiyor. Çünkü birincisi, el altından dolaşıma sokulan, neredeyse klasikleşmiş bir pornografiye denk düşüyordu; 18. yüzyıla asıl damgasını vuracak olan ise, özel hayatın önermelerle tanımlanması, özel hayatın temsil edilebilir bir bölgeye dönüştürülmesiydi. Yalnız Ferhat (Hüsrev) ile Şirin, Leyla ile Mecnun, Yusuf ile Züleyha değil, sıradan insanların hayat biçimleri ilk kez sınırlandırıldı, adlandırıldı, "tüccar", "mirasyedi", "eşcinsel" gibi kuşatıcı tiplemeler oluşturuldu. Şehir yaşantısı içinde edinilebilecek çeşitli deneyimler, belirli imgeler, belirli görüntülerle donatıldı.[39] Yeni bir ikonografi yaratıldı.

39. Bir yönüyle 18. yüzyıl başındaki bu kaymanın —ilginin kamusal alandan özel alana kaymasının— zorunlu bir tarafı var. Her toplumsal kargaşa döneminde sokağa, işyerine, başkaldırıya uygulanan baskı, insanları ister istemez "içe" kapanmaya, eve, kişiselliğe, yalnızlığa çekilmeye zorlar. Ama 18. yüzyılın farkı burada: Bu döneme damgasını vuran, bu tür bir içe kapanma, bu tür bir geri çekilme —mahremiyete ya da şahsi olana çekilme— değildi. Tersine, bir patlamaydı; yakın zamana dek mahrem kabul edilen birçok şeyin dış'a açılmasıydı; habere, görüntüye dönüşmesi, bir kamuoyu meselesi haline gelmesi; özel ve kamusal alanlar arasındaki sınırın erimesi, öznelliğin diliyle kamunun dilinin iç içe geçmesi, aradaki farkın belirsizleşmesiydi. Bu sınır erirken yeni bir dil, yeni bir görüntü yaratıldı.

Mehmet Yaşın

PİŞMANLIK

Arabasıyla eve bıraktı beni
kahve içmeye çağırdım
"çok geç" dedi.
"Pişman olacaksın" dedim
gülümsedi: "Eminim!.."
[Kusursuz bir kadındı
hiç hata yoktu hayatında
yok gibi hayatı
sonradan pişman olmamak üzre
yaşanamadan
geçmişti şimdiki zamanları]
Ve arabayı koca-evine sürdü —
İçilemeyen bir kahve yüzünden
uykusunu kaçırdığım için
pişmanım şimdi.

Lefkoşa, 1991

ASANSÖR (Önce)

Yanıldınız, intihar edecek yer aramıyorum
sevişmeye gidiyordum asansörde
—ve sevişecek birisi bulunur elbet—
ama asansör nerde?

ASANSÖR (Sonra)

Feslikanım asansörünüzde dursa bu akşam
sabahtan alıp giderim sizi uyandırmadan —
Sabahtan, hayat karanlık bir gölge gibi
peşimize düştüğü zaman...

Londra, 1990

FLÂNEUR'DEN KARTOGRAFA

Ahmet Oktay

"Kenti devlet yaratmakta, devlet temellerini
kent üzerine kurmaktadır."[1]

G. Duby

İster Baudelaire'in Paris'i ile Joyce'un Dublin'i, isterse Kavafis'in İskenderiye'si ile Hisar'ın İstanbul'u olsun, coğrafi, tarihsel ve kültürel bir aylaya (hâleye) sahip bulunan böylesi *fetiş-mekân*lar[2]; açıktır ki, sadece yazanları açısından değil yaşayanları açısından da *sorunludurlar.*

Tarihselliği ve toplumsal ilişkilerinin karmaşıklığı, Duby'nin yukarıdaki cümlesini anan Kürşat Bumin'in belirttiği gibi, "kenti karakterize eden çizgileri her şeyden önce *politik*"[3] kılar. Ancak bu politik çizginin gündelik yapıp etmeler düzeyine, varlığı açıkça fark edilmeden ve dolayımlanarak çekildiğini, sadece yorumcu için bir *iz* oluşturduğunu hemen belirtmek gerekir.

Kent önceden *verili*'dir. Orada doğup büyümekte, yaşlanmakta ve ölmekteyiz. *Yurttaş-birey*, sadece eylediğinin farkındadır; *güncelliktir* onu kuşatan. Kentin geçmişten alıp getirdiği kodları da yaşanan günün bağlamında oluşturduğu kodları da dizgesel biçimde görmek için çaba harcamak gereğini duyma genellikle. Burada, deneyimler düzeyinde bir *doğaçlamadan* (improvisation) söz edilebileceğini düşünüyorum.

Metropol, karmaşıklığı, temposu, anonimliği ile duygulara da davranışlara *ikonografik* bir içerik kazandırır. Aşk yüzünden cinayet; bu sorun bağlamında en kolay anımsanabilecek örnektir. Birey, metropolün üyesidir elbet, ama yabancılaşmış, izole edilmiş bir üye. Ekmeğini kazanmak kadar yaşamını sürdürmek de, yani toplumsal ilişkiler kurmak ve statü edinmek de sorunlu hale geldikçe, olanaksızlaştıkça, yurttaş-birey *polites*

1. Anan K. Bumin, *Demokrasi Arayışında Kent*, s. 22, Ayrıntı Yayınları, 1990.
2. E. Batur, "Bir Ucuz Çelebilik Örneği", *Güneş* gazetesi Kültür/Sanat Sayfası, 21 Nisan 1990.
3. K. Bumin, *a.g.e.*, s. 22. Vurgulama benim.

olma konumunu yitirmekte, anonimin içinde erimeyi seçmektedir. *Uyumlanmanın* bir yoludur bu. Arketipler koşullayıcıdır artık. Kıskanç âşık, ister mitik/poetik ister güncel/ikonografik olsun, önceki bir *modelin* yolunu izlemektedir bir bakıma. Tarihsel ve bireysel boyut, sömürülen/yönetilen bağımlı sınıf ve kesim üyeleri için, sömüren/yöneten sınıf ve kesimlerin üyeleri için olduğundan çok daha fazla görünmez olmuş durumdadır.

Cinayet ya da *imar*: *Das Man*'ın çevreninden görüldüğünde, sadece gündelik-çıkarın sözcükleriyle anlamlandırılan olağan olaylar çerçevesinde kalır. Haussmann da Dalan da evleri yıkıp sokakları bulvara dönüştürürken kenti yeniden oturulabilir kılma planı (urban renewal) peşindeymiş gibi görünürler. Ama Haussmann Paris'te barikatları olanaksız duruma getirir aslında, sokak savaşını geçersiz kılar, Dalan da Tarlabaşı'nı olsun Kalamış kıyısını olsun, sermayenin kullanımına açar.

Yoğun hizmet, ürün teknoloji akışıyla günümüz metropolü, bireyi eskisinden daha fazla edilginleştirmektedir. Her saniye birbirini geçersiz kılan, dolaşımdan kaldıran milyonlarca *görüntü* (imaj) ile bombardıman ediliyoruz. Gerçeğin yerine *gerçek gibi* olan konuyor. Baudrillard'ın belirttiği gibi, *benzeşim* (simulasyon) dünyasında yaşıyoruz.[4] Benzeşimin yarattığı hiper-gerçekliğin *tutsaklaştırıcı* özelliğine Umberto Ecoda değiniyor: "Nesnelerin sahici oluşundan söz etmek için bu nesneler sahiciymiş gibi görünmelidir. Bütünüyle sahici, bütünüyle sahte ile özdeşleşir. Mutlak gerçekdışılık gerçekliğin kendisi olarak sunulur."[5]

Hemen belirteyim: Bu tür olgular, hiç kuşkusuz toplumsal/ekonomik dönüşüme bağımlı olarak beliren kentsel dönüşümler sırasında gözlemlenebilecek olgulardır. Daha kapsayıcı kavramlarla söyleyecek olursam *kopma* ve *oluşma* süreçlerinin birlikte yaşandığı koşullarda. Nüfus hareketlerini hızlandıran, yani iç göçü yoğunlaştıran bu süreç, eski/yerleşik *hemşehri* ile yeni/taşralı *kentliyi* hasımlar olarak değilse bile *farklılıklar* olarak karşı karşıya getirmekle kalmaz sadece, konutların ve konut alanlarının çoğalmasıyla beliren yeni uzamların yarattığı sorunları da ekleyerek *tarihsel dokuya doğru* entelektüel ve duygusal bir ilgiyi alabildiğine yoğunlaştırır.

4. J. Baudrillard, A- *Metinler*, Çev.: O. Adanır, Ajans Tümer Yayını; B- *Sessiz Yığınların Gölgesinde*, Çev.: O. Adanır, Ayrıntı Yayınları, 1991.

5. U. Eco, *Günlük Yaşamdan Sanata*, s. 41, Çev.: K. Atakan, Adam Yayınları, 1991. Eco, sorunu sanatsal düzeyde konumlandırırken şunları yazar: "Felsefe 'sizde aslını görme isteğini uyandırmak için yapıtın kopyasını sunuyoruz' değildir, tam tersine, 'artık aslını görmek ihtiyacını *duymamanız* için yapıtın kopyasını sunuyoruz'dur. Ancak kopyayı görme isteğini uyandırmak için özgün yapıtın *putlaştırılması* gerekmektedir" (s. 55). Vurgulamalar benim.

Soruna İstanbul bağlamında baktığımızda, kentin gerek İslam-Osmanlı gerekse Hıristiyan-Bizans uygarlığına ait ve merkezi konumdaki tarihsel yapıları ve kültürel mekânları (örneğin Sultanahmet, Fatih, Eyüp ve Beyoğlu) düşük gelir grupları üyelerinin yerleşim alanları haline gelirken yüksek gelir ve statü sahibi kesim üyelerinin, daha Lale devrinde başlamış uygulamayı sürdürerek kentin dış kesimlerine (örneğin o dönemde Boğaziçi şimdilerde Ataköy, Etiler) aktıkları, hem eski konaklara yerleştikleri hem de yeni konut alanları oluşturdukları söylenebilir. Boğaziçi'nde eski yalıların, köşklerin yanı sıra apartmanlar ve villalar inşa edilmiş, dolayısıyla buradaki *tarihsellik* bir tür *emilmeye* (assimilation) uğramıştır.

Kuşkusuz, eski tarihi yapıları satın alan yeni semayedarların yanı sıra belli bir alım gücüne sahip olan orta sınıf üyeleri de bu yeni konut alanlarına, yerleşim merkezlerine akmış, bu yüzden asıl tarihsel dokuyu meydana getiren alanlar bir tür yoksullaşmaya uğramıştır.[6] Bu noktada ilginç bir kültürel/tinsel gelişme olduğu söylenebilir sanıyorum: Yoksullaşan tarihsel yerleşim merkezleri, aynı zamanda bir *aura* (hâle) kazanmışlardır. Yeni oluşan *Alt-kent* sakinleri *iç-kent* ile beliren insanal ve deneyimsel uzaklığı, kopukluğu bir tür gelenek duygusunu canlandırarak ve bu duyguya sarılarak gidermeye yönelmişlerdir. *Antika* tutkusu ya da merakı bu olgunun başka bir yönüdür. Merkezden kaçan "banliyö sakinleri", bu gelenek ilgisi ile "eski itibarlı konut alanlarının büyük iş örgütleri ve öteki kentsel işlevler tarafından işgalinin"[7] şokunu gidermek istemektedir bir bakıma. İç-kent çöküntüsü üzerine kurulan bir avuntu (teselli) melcei.

Yoksulun kendi uzamında deneyimlediği tarihsellik ile kentin dışında merkezler oluşturan varlıklının o uzamlara sonradan kazandırdığı aura arasındaki ayrım, sadece ideolojik/kültürel değil aynı zamanda *politik-ekonomiktir*. "Konut alanları için yarışma, kent içindeki yaşam şansının yeniden dağıtımı anlamına gelmektedir. Bu nedenle de konut mücadelesi tıpkı çalışma koşulları için mücadele gibi bir *sınıf mücadelesi* niteliğinde görülmektedir."[8] Bu çerçevede, H. Lefebvre de kentsel alanların "üretim metaı haline geldiğini"[9] öne sürmekte, Castells ise kenti "emeğin yeniden üretimi için gerekli olan kolektif tüketimin (konut, eğitim, sağlık, dinlence vb.) sağlandığı mekânlar"[10] olarak tanımlamaktadır. İngiliz yazar Harvey ise "kentsel yatırımların kapitalist sistem içindeki artığın emilmesini sağladığını"[11] vurgulamaktadır.

6. S. Koksal, *Refah Toplumunda "Getto" ve Türkler*, ss. 25-26, Kendi yayını, 1986. Vurgulama benim.
7. *A.g.e.*, s. 27. Vurgulama benim.
8. J. Rex-R. Moore, Anan S. Koksal, *A.g.e.*, s. 29.
9. *A.g.e.*, s. 30. 10. *A.g.e.*, s. 31. 11. *A.g.y.*

Bu süreç içinde, özellikle İstanbul'a bağlı kalırsak, iç göç olayının yol açtığı ve toplumsal/kültürel içeriği daha dolaysız biçimde görülebilen bir erozyon olayına da değinmek gerekir: Çeşitli bölgelerden *emek gücü* olarak metropole akan nüfus hem yeni alt-kültürlere yataklık edecek yerleşim alanları oluşturmuş hem de kentin eski ve güncel mekânlarını bir tür istilaya uğratmış, yerleşik hemşerilerle farklı davranış, düşünüş biçimlerinin temsilcileri/eyleyenleri olarak karşı karşıya gelmiştir. Alt-kültürler geleneksel olanı da tehdit etmektedir. Göçmen-marjinal nüfus, geleneksel yaşam ve tüketim kalıplarına olduğu kadar tarihsel ve kültürel dokuya karşı da açık bir *duyarsızlık* göstermektedir. Örneğin İstanbul'a oranla çok daha düşük bir sanayileşme/metropolleşme gösteren Kayseri'de gecekondu sakinleri hane reislerinin %64'ünün hiç tiyatroya gitmediği, geri kalanların da konser, opera, bale, sergi gibi zaman zaman gerçekleştirilen faaliyetlere hiç katılmadığı saptanmıştır. Hane halkları buna karşılık "iyi televizyon izleyicileridir."[12]

İstanbul gibi metropolleşen, sürekli olarak *çelişkin* öğeler üreten, kopma ve oluşma olgularını bir arada barındıran fetiş-mekânlarla tarihsel/kültürel ve toplumsal/siyasal sfer içine yerleşerek ilişkiye gelmeye uğraşan, dahası tümlüklü bir bakış (vision) arayan *entelektüellerin* seçtiği iki davranış biçimi dikkat çekiyor: *Flâneur'lük* ve *Kartografik* (haritacılık).

Flâneur, Baudelaire'in kullandığı, Walter Benjamin'in içeriğini zenginleştirdiği bir kavram. Baudelaire sözcüğü "aylak" ya da "avare" anlamında kullanıyor. Sözlük anlamı da böyle. Ancak Benjamin, söz konusu aylağın sadece dolaşmakla yetinmediğini, dolaşırken kapitalizmin gaspettiği, yürürlükten kaldırdığı her şeyi (nesneleri, mekânları, davranışları vb.) belirlemeye, yeni yaşam biçiminin anlamını deşifre etmeye çalıştığını belirtiyor. Bu yüzden, Benjamin'in Baudelaire üzerine çalışmalarını tanıtıp özetlemeye çalışan Ünsal Oskay, flâneur'ü *düşünür-gezer* diye karşılıyor.[13] Ben de 1984 tarihli "Verili İlişkiler Ortamında Düşünür-Gezer Olarak Şair" başlıklı yazımda bu sözcüğe bağlı kaldım ve bazı yorumlar geliştirmeye çalıştım. Kavramı, daha önce de 1982 tarihli ve A. İlhan ile B. Necatigil'in şiirlerini karşılaştırarak okumaya çalışan "Kaçış ve Katlanış" adlı yazımda, İlhan'ın Paris öncesi ve Paris sonrası şiirini yorumlarken kullanmıştım. Haritacılık (kartografi) sözcüğünü de aynı yazıda A. İlhan'ı çözümlerken söz konusu etmiştim.[14]

12. E. Tatlıgil, *Kentleşme ve Gecekondu*, s. 108, Ege Üniversitesi Yayını, 1989.

13. Ü. Oskay, "Benjamin'in Baudelaire üzerine çalışmalarında Yükselme Dönemi Kapitalizminin Sanat ve Kültür Yaşamı", SBF Basın Yayın Yüksek Okulu *Yıllık* 1981'den ayrı basım.

14. A. Oktay, "Kaçış ve Katlanış", *Yazılanla Okunan* içinde, Yazko Yayınları, 1983,

Flâneur kavramı, iki yazı dolayısıyla en azından *benim* gündemime yeniden girdi: Elisabeth Wilson'un "Görünmez Flâneur" başlıklı makalesi (*Birikim*, sayı 43) ile Orhan Koçak'ın "Kalmak İmkânsız - İ. Berk'in Şiiri ve Poetikası Üzerine Bir Deneme" adlı çalışması (*Defter*, sayı 19, Kış 1992). Flâneur kavramını feminist söylem içinde yeniden-konumlandırma çabasına girişen Wilson'un yazısı gerek kavramın tarihini sergilemesi gerekse geliştirdiği önermeler açısından son derece ilginç ve yararlı elbet. Ama beni, sözcüğün gerçek anlamında *kışkırtan* Koçak'ın yazısı oldu.

Koçak, İlhan Berk'te "flâneur'ü andıran bir 'şehir gezgini'nin ilk kez *İstanbul* adlı şiir kitabında (1947) göründüğünü" belirtiyor ve benim "kavramı güncelleştiren yazımda bu kitaba değinmediğimi"[15] ekliyor. Doğrudur: O yazıda *İstanbul* anılmamıştır. Buna karşılık o kitaba *Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları* adlı çalışmamda şu gönderme yapılmıştır: "Daha 1938-40'larda kent yaşamının *enstantane* çekimlerine yönelen İlhan Berk'in, tam da bu yüzden, kuşağından ayrımlaşarak 1947'de yayımladığı *İstanbul*'da büyük kentin doğal ve insanal coğrafyasını betimleyebildiğini söylemek olası görünüyor."[16]

Flâneur kavramını öne süren o yazı ("Verili İlişkiler Ortamında Düşünür-Gezer Olarak Şair", *Şair ile Kurtarıcı* içinde, Korsan Yayınları, 1992, ilk yayınlanışı *Çağdaş Eleştiri*, sayı 2, 1984) 12 Eylül darbesinin depolitizasyon süreci içinde, yenilgi ve umutsuzluk duygusunun ancak kent yaşamının olumsuzluklarını gündeme getirecek eleştirel bir şiirselle aşılabileceğine işaret etmek amacıyla yazılmıştı. Kır yaşamının görece dingin ortamındaki insanlararası ilişkilerde gözlemlenen humanistik değerlerin yüceltilmesinin bir tür teslimiyet duygusunu körüklediğini düşünüyordum çünkü. Bu yüzden de, İ. Berk'in *İstanbul*'undan çok E. Ayhan'ın ve C. Yücel'in şiirinin eleştirelliği ve onlardaki gündelik yaşamın deneyimlenmesiyle ilgileniyordum. Nitekim aynı kaygılarla ve aynı yıl, O. Rifat'ın şiirindeki *pastoral* öğeleri eleştirel bağlamda anlamaya çalışan bir yazı daha yazmıştım: "Kente Karşı Kır" (Bk.: *Kabul ve Red* içinde, Simavi Yayınları, 1992, ilk çıktığı yer *Çağdaş Eleştiri*, sayı 4, 1984).

Burada, Orhan Koçak'ın çözümleyici ve kuşatıcı yazısını vesile ederek, flâneur-haritacı ilişkisi sorununa, İ. Berk'in *İstanbul, Galata* ve *Pera* adlı kitapları çerçevesinde ve Koçak'tan esinlenen birkaç varsayım daha eklemek istiyorum.

ilk yayımlanışı *Çağdaş Eleştiri*, sayı 8 ve 9, Ekim ve Kasım 1982.

15. O. Koçak-İ. Savaşır, "İ Berk'le Söyleşi", *Defter*, sayı 19, Kış 1992.

16. A. Oktay, *Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları*, s. 438, BFS Yayınları, 1986.

Peşinen şunu söyleyeceğim: *Galata* ile *Pera*, gerek biçim ve biçemleri gerekse içerikleri açısından *İstanbul*'dan kopuşu açığa vururlar. Dahası, bu kopuş, basit bir şiirsel teknik dönüşümünden kaynaklanmaz. Söz konusu olan, bütün bir ideolojik/politik ve kültürel/felsefi *zemin kayması*'dır. Ancak, hemen belirtmeliyim: *Dünya-görüşü*'nün *terk* edildiğini söylemiyorum. Bir siyasal kamptan ötekine geçilmemiştir. Sorun, bana göre *Zamanın Tini*'nin (Zeitgist) algılanış ve dillendiriliş biçimindeki ayrımlaşmadan kaynaklanıyor ve bu yüzden, siyasal sorunsalı da göz önünde bulundurmayı gerektiriyor.

Bir fetiş-mekân'da odaklanan, dahası o mekânı yeniden-kurmayı öngören bu üç kitaptan ikisi; betimlemeden çizime geçilmesi, nesnenin insana aşkınlaştırılması yoluyla *İstanbul*'a açıkça ters düşerler ve oradaki hümanistik söylemi bir tür tarih-öncesine ait kılabilecek özellikler taşırlar.

Bir mimar-düşünür, Alan Colquhoun, "kenti bir *Süreç* ve kenti bir *Biçim* olarak ele alan iki model bulunduğunu"[17] belirtiyor ve ikinci modelin "kenti, özdeş-yaşam birimlerinin insanal olmayan biçimde bir yinelenmesine indirgediğini"[18] vurguluyor.

İstanbul ile *Galata* ve *Pera*, bu iki mimari/anlamsal modeli şaşırtıcı bir netlikle yansıtırlar. Bu noktada, ister istemez, bu farklı bakış açılarının siyasal bir gevşemeye yol açtıklarını söylemek gerekiyor. Dolayısıyla Koçak'ın "popülist" olarak nitelediği *İstanbul*'un Flâneur'ünün *Galata* ve *Pera*'nın Haritacısı'na dönüşmesinin bu düzeyde ele alınması da gerekiyor. Çünkü, Eagleton'un sözleriyle, "politik olmayan eleştirinin var olduğu düşüncesi, edebiyatın bazı politik kullanımlarını besleyen bir mittir."[19]

Yukarıda vurguladım: Bir kamp değiştirme söz konusu olmadığından popülist öğelere bu iki kitapta da rastlanır, ama artık herhangi bir sosyalist ütopyaya *gönderme* yapılmadığı görülmektedir. Sömürülen ve yönetilen kesimlerin üyeleri, bireysel özellikleriyle anlatıldıkları ölçüde nesneleşmekte, insanal amaç ve hedefler karşısında eylemsizleşmekte, herhangi bir umut beyanında bulunmamaktadırlar. Çünkü kent, hemen hemen *donduruluştur*. Yurttaş-bireyler hem hemşeriler hem birey-özneler olarak birbirlerini *çağırmadıkları* ve *adlandırmadıkları* gibi kent uzamları da kadın ve erkek özneler tarafından *deneyimlenmezler*. Uzamlar, yapıları ve nesneleri ile (tarihsel ve güncel) öylece vardırlar. Önceden verildikleri ve görüldükleri gibidirler.

17. A. Colquhoun, *Mimari Eleştiri Yazıları*, s. 28, Çev.: A. Cengizken, Ş. Vanlı Mimarlık Vakfı Yayını, 1990. Vurgulama benim.

18. *A.g.e.*, s. 96.

19. A. Eagleton, *Edebiyat Kuramı*, s. 229, Çev.: E. Tarım, Ayrıntı Yayınları, 1990.

Galata ve *Pera*, belirgin özellikleri olan anti-antropomorfik içerikleriyle okuru sürekli şu soruya yöneltirler: Bu tabelalar, yemek listeleri, gazete kesikleri, sokak ve insan adları nasıl bir *yitip gitmeyi* adlandırıyor? Yaşayan insanın sürüp giden yaşamıyla ve bu yaşamla geçip gitmiş yaşam arasında nasıl bir ilişkiyi dillendiriyor?

Bir *yitik ütopya* ile bir *mitos* sanısı arasında sallantıda kalmamıza yol açan bu iki metinle *İstanbul* arasındaki mevcut zaman-aralığı'nı ve *ideolojik çağırma-farklılığı*'nı anlama çabası son derece önemli. Çünkü gerek içerikte gerekse biçemde yok olup giden *öfke*'nin yitiş nedenlerini ancak böylelikle kavrayabiliriz. Öfkenin yitimi belki de ütopyaya inancın azaldığını gösteriyordur. Belki de "yozlaşmış bir ütopya" Louis Marin'in dediği gibi, "mitos kılıfına büründürülmüş bir ideolojidir."[20]

Flâneur'ü anlamak için Kartograf'tan yola çıkıyorum: Geriye doğru bir yolculuk olacak bu yazı.

II

> "Çoğulculuk kapısı açıldı: tarih içeri alındı, gelenek içeri alındı, retorik, ikonografi, renk, konvansiyon, heykel, hatta o pek korkulan süsleme içeri alındı."
>
> *C. Jenks*[21]

> "Açık bir bütünlük yerine karışık bir canlılıktan yanayım. Süreksizliği ve düalizmi ilan ediyorum."
>
> *R. Venturi*[22]

Kuşkusuz, *Galata* ve *Pera*'nın Enis Batur'un anımsattığı üzre bir modeli sunulmuştu:[23] Aragon'un *Paris Köylüsü*. Ama burada sorun modelin mevcudiyeti değil, pekâlâ 60'lı yıllarda da kullanılabilecek/yararlanılabilecek olan modelin niçin 80'lerde anımsandığı? Burada, hemen 12 Eylül darbesinin yol açtığı genel depolitizasyon sürecini yardıma çağırmak, hiç kuşkusuz şabloncu bir yaklaşım olacaktır. Gerçi *Galata*, sözcükleri kullanan bir dille değil *resim-grafik* diliyle açılır ve 29'uncu sayfaya kadar Abidin Dino'nun sekiz kaotik çizimini, bir fotoğrafı, bir minyatürü ve bir gravürü

20. Anan U. Eco, *A.g.e.*, s. 82.
21. Anan N. Zeka, *Postmodernizm*, s. 15, Kıyı Yayınları, 1990.
22. Anan D. Kuban, *Mimarlık Kavramları*, s. 96, yan nıt, YEM Yayınları, 1990.
23. E. Batur, *a.g.y.*

kullanır. Dino'nun çizimleri ile fotoğraf/minyatür ve gravür arasında en azından Kule'nin sezilir/görülür varlığı aracılığıyla bir bağlantı kurulmuş olsa bile, bu görsel malzemenin çizdiği anlamsal haritanın toplumsal olandan çok *mekânsal/yapısal* olanı imlediği de açıktır. Ne var ki, İ. Berk "Öndeyiş"te yitik boyutu hemen devreye sokmaktan geri kalmaz: *Tarih içinde* ve *tarih açısından* vurgulanır kent: "Geçmiş onda talandır, haraçtır. Tepeden bakandır. Şimdi, yabancılaşma, ayrım, kandır. Direnç de baskı da onda çöreklenir. Anamal, *o dev ayaklı çamur,* onda toplanır. Altın onda kararır, ipek onda yozlaşır. Böylece, gelecek de geleceğin pusulası da ondan alır doğrultusunu. Düzenin kendisidir çünkü. Kısaca, İstanbul'u yazmak, geçmişi, şimdiyi, geleceği, böylece, biraz da olsa tarihi yazmak demektir."[24] Böylece, şair "nevrozum"[25] diye nitelediği İstanbul'u yazmaya girişirken, toplumsal ve siyasal düzeyin yeterince farkında olduğunu gösterir. Ama bu *vurgu*, büyük bir açlıkla kentin sokaklarını arşınlamaya, gördüğü her yapıyı, her mekânı kaydetmeye, edindiği kartpostalları notlamaya girişen haritacının döküm çalışmasında silikleşmeye başlar ve sonunda görünmez olur.

Şu anlamda: Geçmişteki halk ayaklanmalarının "modern proleter hareketlerden kısmen özerk olmalarına" rağmen "komünist yankılar" taşıdığını belirten A. Badiou-F. Balmes'in görüşlerini yorumlayan Laclau,[26] "eşitlikçi, mülkiyet ve devlet karşıtı formülasyonlar yansıtan ve asi üreticilerce alman tavrı belirleyen" bu yankılara *"komünist değişmezler"* diyor. Bu noktada, *İstanbul*'un ilk baskısının bitiş dizelerinin bu değişmezlere gönderdiği söylenebilir: "Bundan böyle paydos pisliklere çirkeflere baskıya/Paydos yolunu kesen çamura kelepçelere boyunduruğa/Paydos zincirlere kara günlere bundan böyle paydos."[27] Ama bu tür öğelerin giderek azaldığı, kalanların *işlev değiştirdiği* ya da yerlerini başka öğelere terk ettiği söylenmelidir. Örneğin, Berk'in "kederli insanlar için ağladığı" (*İstanbul*, s. 14), "insanların ufaldığı, çöpe döndüğü/halkımızın fırınların ofislerin hastanelerin önünde yığın yığın toplandığı/büyümüş sarı çekik gözleri dal gibi vücutlarıyla gelip dizildiği" (s. 15) günlerin, yoksulluk zamanlarının çok uzağındayızdır artık. Görece *bolluk* günlerine girilmiştir, toplum *tüketim* istemektedir, tüketmektedir. Dolayısıyla somut imgeler, şiiri komünist yankılara bağlayan öğeler *soyutlaşmaktadır*. "1944 sabahının kursakları ufacık" (ss. 23-24) çocukları nesnel tabanlarını yitirdiği için şairin sözcük-

24. İ. Berk, *Galata*, s. 31, Adam Yayınları, 1985, Vurgulama Berk'in.
25. Bana yazdığı 7 Şubat 1990 tarihli mektubundan.
26. E. Laclau, *İdeoloji ve Politika*, s. 183, Çev.: H. Sarıca, Belge Yayınları, 1985.
27. İ. Berk, *İstanbul Kitabı*, s. 28, Ada Yayınları, 1980.

leri de *değişirler*. Berk'in dediği gibi "gökyüzü" sözcüğü giderek "umut" kavramına dönüşür. Dahası, umut "sınıfsızlık kazanarak insanlığın simgesi" olur. Berk "Buna benim komünist düşüm diyebilirsiniz,"[28] diyor, ama bu düşün komünist yankılar bağlamında görülüp görülemeyeceği hayli tartışmalıdır. Bu *sınıfsızlaştırma* eğiliminin *Köroğlu*'dan'(1955) itibaren başat duruma geldiğini, şiirin siyaseti büyük ölçüde *tasfiye* ettiğini anımsatmak gerekir. Büyük ölçüde: Çünkü Orhan Koçak'ın da belirttiği üzre, "hayat ile şiirin ayrı serüvenlere dönüşmesi" kadar "tarih içinde insan emeği ile doğa arasındaki çatışmayı unutmak"[29] da siyasal düzeyi devre dışı bırakmaya yol açabilir.

Galata ve *Pera*'da üretim süreci tümüyle dışlanmamıştır ama emek dünyasına ilişkin öğelerin birer *seyir* nesnesi haline getirildiği kesindir. Örneğin *Pera*'nın "Beyoğlu" bölümü bir dizi sokak, dükkân ve insan adına bitişmiş görüntüler sunar: "Bu hep siyahlar giyen hep şemsiyesiyle dolaşan hep önüne bakan Mis Sokağı", "Haydi Emanuelle başlıyor diyor bir adam Emanuelle'in oralarını dolaşıp gelen", "Göğü unuttuk diyor bir dilsiz bir dilsize, bir cıgara yakıp göğe fırlatıyor", "Ve Banco Commerciale Italiano'da Grev var diyor büyük harflerle bir pano".[30] İşte bu kadar: Sınıfsal/siyasal olay, öteki görüntülerin arasına sıkışmıştır: *Eylem* olarak değil yazı olarak *görülür* ve *geçilir*. Gerçi, daha aşağılarda, tek tek sayıp dökülen sokaklar, dükkânlar ve insanlar yazıyı (üstelik *büyük harf* dizilmiştir bu kez) *hep bir ağızdan* okurlar ama, bu katılım, ne yazık ki siyasal anlamlama yapmaktan çok *görsel* bir etkiye yol açar: Belki de bir etki sezgisine, ürperti gibi bir duyguya. Çünkü yürüyen, bağıran, oturan/*grevcileri görmeyiz*. Yürüyüp gittiğimiz yolda, kalabalığın arasından, her biri kentin rutin yaşamının üyesi olan ve gündelik pratikleri kanıksamış bulunan *ötekiler*'in arasından geçerken bakış alanına giren bir yazıdır gördüğümüz. *Düşünceye* dalmaya (contemplation) bile yol aç(a)mayan alelade bir görüntü. Toplumsal/sınıfsal olan bir anda *dekoratif* olana dönüşmüştür.

Burada metnin kurgusundan, tekniğinden kaynaklanan bir soruna değinmek gerekiyor: *Galata* ve *Pera*'da çelişkin öğeleri herhangi bir *konfigürasyon* kaygısı taşımadan yan yana getirir İ. Berk. Kolaj ya da frotaj, fark etmez; birleştirilen parçalar, birbiri üzerine çıkarılan izler *anlamsal bütün* kurmazlar. Hilmi Yavuz, bir yazısında Levi-Strauss açısından salt yansılamanın da salt dilegetirmenin de "anlam iletici sayılmadığını (nonsemantic)" belirtmişti.[31] *Galata* ve *Pera*, daha çok yansıladıkları ve dile-

28. "İ. Berk'le Söyleşi", *Defter*, sayı 19, s. 138.
29. O. Koçak, *a.g.y.*, s. 169. 30. İ. Berk, *Pera*, s. 188, Adam Yayınları, 1990.
31. H. Yavuz, "Levi-Strauss ve Sanat", Murat Sarıca Armağanı içinde, ss. 335-338,

getirdikleri için, anlamsal yönelmeler taşıdıkları açık olan o bağımsız birimler bir türlü *tümlenemezler*. Metnin kendisi de metnin karşısındaki okur da buzda yürürken dengesini yitiren birini andırırlar. Bu benzetme, hemen kestirilebileceği gibi, *Metropolün Totalitesi* ile bu totaliteyi anlamlandıramayan *Parçalanmış Özne*'yi ilişkilendirmeyi gerektirir ve tümlük duygusunun yitirilişi ya da elde edilemeyişi dolayısıyla *Galata* ve *Pera*'yı doğrudan doğruya postmodernist söylem içinde değerlendirmemizi zorunlu kılar. 12 Eylül'ün depolitizasyon olgusunu da ancak söylemin *içinde* daha anlaşılabilir duruma getirebiliriz.

Seyir kavramına dönelim: İ. Berk'in şiirinin tümü için de sınanabilir olduğunu düşündüğüm, ama *Galata* ve *Pera*'da çok rahatlıkla görülebilen bir olguya değineceğim önce: Hep *sokağa aittir* şair. Anlayan/çözümleyen özne olma niteliğini yitirmiştir büyük ölçüde belki, çünkü metropolün üretim-tüketim ilişkileri içinde iyice yabancılaşmış, şeyleşmiştir ama hep sokakta devinen/seyreden biridir. Şair, *interior*'ü, evin huzurunu öne çıkarmaz hiç. Interior'de kendini güvenliğe aldığını sanan, orada hem huzur hem mutluluk bulduğu sanısına kapılan bireyi aşkınlaştırmaz, odağa almaz. Interior de siyaset gibi cüz'i bir betimleme öğesidir: süsleme aracıdır.

İkinci ve birincisi kadar önemli bir nokta: İ. Berk, metropolün kargaşası karşısında da siyasal ve kentsel şiddet karşısında da kırsal alana, *pastorale* çekilmez. Eagleton'un "metropolde uydurulan mit"[32] olarak niteleddiği pastoralde *telafi* ve *teselli* edici bir yan aranabilir elbet.[33] Ama İ. Berk kırsal kesimi romantize etmek ve doğada dinginlik aramaktansa belli ölçüde bir *insansızlaştırmayı* (dehumanization) göze alarak metropolün haritacısı, kayıtçısı olmayı tercih eder.

Haritacı, İslam-Osmanlı ve Hıristiyan-Bizans arasında gidip gelmektedir sürekli. *Yerli* ve *yabancı*'dır. Bu büyük ölçekli tarihsel-coğrafi mekânlar arasındaki yer değiştirme ya da yolculuk hali küçük ölçekli mekânlar düzeyinde de izlenir: Semtten semte, sokaktan sokağa, kahveden kahveye geçer şair. Bukalemun gibi *ortamının* rengini alır. Bu kozmopolit kimlik, hem haritacılığı hem turist rehberliğini birleştirmiş bir kimliğe ek-

Ayrı basım Aybay Yayınları, 1988.

32. T. Eagleton, *Eleştiri ve İdeoloji*, s. 51, Çev.: E. Tarım-S. Öztopbaş, İletişim Yayınları, 1981.

33. A. Oktay, "Kente Karşı Kır", *Kabul ve Red* içinde, Simavi Yayınları, 1992. İlk yayını *Çağdaş Eleştiri*, sayı 4, 1984.

O. Rifat'ın, daha önce vurguladığım gibi terörün tırmanışına paralel olarak pastorale yöneldiğini düşündüğümü belirttiğim bu yazımın öncesindeki şu yazıma da bakılabilir: "O. Rifat Üzerine Kenar Notları", *Yazılanla Okunan* içinde, Yazko Yayınları, 1983, ilk yayım *Yusufçuk* dergisi, 1983.

lemlenince, şair, ister istemez, kendini sürekli yertsiz-yurtsuz kılmaya yönelen bir *göçebe* olarak görünmeye başlar. Göçebe sözcüğünü Deleuze-Guattari'deki boyutu ve konumlandırılışı ile[34] kullanmadığımı, daha çok bir kararsızlığı ve yer görme arzusunu dile getirmek üzere seçtiğimi hemen belirtmeliyim.

Galata ve *Pera*'da mekânlar, yapılar, insanlar gibi "alıntılar" da *rasgeledirler*, herhangi bir düzleme geçici olarak *yerleşirler*. Bambaşka amaçlar güdülerek, öngörülerek yazılmış bir metin, daha çok *oynamak* amacı güden metinlerin arasını mülk edinir. Dahası, bu alıntılar ana metinlerin kentten dışladığı ya da görünmez kıldığı *devletin* ve *canlı insanın* varlığını bile duyumsatırlar: "Mahalle sessiz, karanlıktır. Ama evlerin içinde, hatta bazı ağaçların arasında hayat fıkır fıkır kaynamaktadır. İki insanın dudak dudağa verdiği büyük, esrarengiz saatlerde bir sarhoş sesinden ürken genç âşıklar kaçarlar. Bekçi sevişenleri inadına rahatsız eder, 'Kimse öpüşmesin artık," der gibi düdüğünü öttürür."[35]

Gelgelelim, Sait Faik'ten yapılan bu alıntı, Walter Benjamin'in anladığı anlamda bir alıntı değildir. O türden bir işlev üstlenmesi öngörülmemiştir. Öngörülmüş olsa bile metnin kurgusu buna izin vermez. Benjamin, alıntıların "yol kenarına pusu kurmuş haydutlar gibi ansızın karşımıza çıkmasını"[36] ve bizi köleleştirici bugünden kurtarıcı bir görev üstlenmesini ister. Sait Faik'in metni gibi, ırkçı-faşist Erkilet Paşa'ya yapılan gönderme de (s. 24) böyle bir işlev görmez. Gövdeden kesilip alınmış bir parça gibidir. O da "barda ayakta duran Falih Rıfkı" da "yüzünü Üsküdar'a vermiş Yahya Kemal" de hayaletimsi birer gölgedirler.

Galata ve *Pera* metinleri, mekânları, bedenleri ve malları kuşatmayı amaçlayan bir *teletext* izlenimi verir. Zanaatların, müzelerin, anıtların, otellerin, lokantaların vb. sıralandığı *kent rehberi* ekrandan akıp geçmektedir. Ve tam da bu yüzden, alabildiğine *uçucudur*. Ekranı sabitleştirdiğimiz olur ara sıra elbet; ama bir olayı anımsamak, ona kapılıp gitmek, duygulanmak, yeni bir izlenim edinmek amacıyla değil. Daha çok "doğru mu okudum, o dükkânın adı neydi?" türünden sorulara yanıt bulmak amacıyla yapılan bir *yeniden-gözatma*'dır bu. Sonsuzca çoğalan mekânları, yapıları, malları, hizmetleri, araçları, yıkıntıları ile bizi *tutsak* almış bulunan metropol artık öylesine bir anımsama ve düşünme hızı gerektirmektedir ki, bu hız, bir anlamda anımsama ve düşünmeyi yok etmektedir. Maddenin ener-

34. G. Deleuze-F. Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni*, C. 1, Çev.: A. Akay, Bağlam Yayınları, 1990.

35. İ. Berk, *Pera*, s. 39.

36. Anan Ü. Oskay, "W. Benjamin Üzerine", *Estetize Edilmiş Yaşam* içinde, s. 33, Dost Yayınları, 1982.

jiye dönüşümü gibi bir şeydir bu. *Bellek* ve *Anlak* kent totalitesini *kuşatamadığı* gibi dil de onu ifadede, yorumsamaya yol açacak biçimde betimlemede *yetersiz* kalır. Geçmiş/şimdi ve geleceği ilişkiye getirdiği, Ben'i her biri karşısında sorunlu ve sorumlu kıldığı için bir *iç-gerilim* aktı olan anımsama, bu yüzden öznelliğin çok az yer bulabildiği bir kayıt sürecine dönüşür. Bellek ve Anlak kabul ve red arasında gidip gelmez olur, *katalog*'durlar sadece: yemek listeleri, konser ilanları, fotoğraflar, gazete kesikleri, fiyat listeleri, adlar. Birer nesne-ad, nesne-biçim ve nesne-durum. Bu noktada, yeniden anlamlama sorununa dönmek gerekiyor.

Metnin epizodları, fragmanları kendi-başlarına sürüp gittikleri için *eklemlenmezler* ve bağımsız biçimler olarak görüşümüze yerleşirler. Gelgelelim, Colquhon'un sözleriyle, "anlamlar biçimlerden *çıkarsanamazlar.* Yalnız üretildikleri toplumsal ve sanatsal bağlamı bildiğimizde deşifre edilebilirler. Biçimlerin kendinde anlamı yoktur, onlara anlam *verilir.*"[37] Yaşam mekânlarına olsun gündelik yaşama olsun tümlüklü bir anlam veremeyen ve giderek böyle bir çabayı boşlayan *anlatıcı-şair*, öteki metinleri ve metropolden derlenmiş, atıldıkları ya da bırakıldıkları yerden toplanmış imleri (işaretleri) yardıma çağırır: Ölümün ve Yaşamın, hayatlarımızın ve "birlikte yaşlandığımız eşyaların"[38] saydamlaşmış, anlamı ve hülyası erimeye başlamış envanterini yapar: *Flâneur'ün sonu.*

Çünkü Flâneur'ün E. Wilson'ın vurgulamasıyla "alaycı, melankolik ve röntgenci"[39] biçeminin amacı, "yaşanan günün kurbanlarının durumunun fark edilmesi aracılığıyla ölülerin anlamlandırılmasına olanak vermektir."[40] Besbelli ki, *sadece* kayda dayalı bir *seyir* bunu gerçekleştiremez. Burada gerekli olan daha radikal, daha yaşanmış bir tavır alıştır. Hayır: düşünsel ve bilişsel (cognitive) tavırdan söz etmiyorum burada. Her şeyi donuklaştıran, cansızlaştıran kayda ve çizime karşı *duygusal* bir iç patlama, duygusal bir iç kanamadan söz ediyorum. Yalnızca gözlemci tavrın *reddi*, metropole özgü *tęchne*'nin görüngülerinin bir dehşet de içerdiğini sezdirebilir. Oysa, seyir sözcüğünün Latince kökeni *intueri* "ilgiyle bakmak" anlamına geliyor. Ama bu, düpedüz edilginliktir. Nesne ve olay, görünüş ve durum oradadır biz buradayızdır: Ne öfke, ne isyan. Ne gözyaşı ne umut. Bu duygusal boyuta kayıtsızlaştırılmış siyasat boyut da eklenebilir elbet Lefebvre'in sözleriyle: "Seyrediş, düşüncenin somutu yakalamasını engeller ve bunun sonucu olarak bilgiye ulaşmasını da engellemiş

37. A. Colquhoun, *a.g.e.*, s. 152. Vurgulama benim.
38. N. Bilgin, *Eşya Sistemleri*, s. III, Ege Üniversitesi Yayını, 1983.
39. E. Wilson, "Görünmez Flâneur", *Birikim*, sayı 43, s. 57, Çev.: N. Gürbilek.
40. W. Benjamin, Anan U. Oskay, *Estetize Edilmiş Yaşam* içinde, s. 44.

olur."[41] Tarihin ve Dünyanın *yorumlama/yorumsama* alanı olarak değil seyirlik alanı olarak belirdiği bu noktada, Jameson'ın söz ettiği "duyguların sönmesi"[42] olgusu anımsanabilir. Tam da bu yüzden, Jameson'ın "bilişsel harita çıkarma" çabasından beklediği "bireysel özne açısından, o daha geniş ve tam olarak temsil edilemez totalitenin, yani tüm olarak kent yapısının bütünlüğünün durumsal bir temsilini mümkün kılmak"[43] umudunun fazla gerçekleştirilebilir olacağını sanmıyorum. Kentin belirgin biçimde dünyasızlaştırılmış ve insansızlaştırılmış haritasının donukluğunun aşılmasını sağlayabilecek bir bilme arzusu, metropolün büyük ölçüde birbirinden kopmuş bulunan kamusal ve bireysel işlevlerini yakınlaştıracak bir anlam haritasının çizilmesi sayesinde mümkün olabilir. Buysa *duygusal* olanı gereksinir. Valery de anımsanabilir: "Büyük kentsel merkezlerde yaşayanlar vahşet dönemine geri dönmekteler, yani izolasyon durumuna. Gereksinimler aracılığıyla canlı tutulan başkalarına bağlı olma duygusu, yavaş yavaş, toplumsal mekanizmanın düzgün işlemesine bağlılığa indirgenmektedir. Bu mekanizmada her gelişme belirli bir davranış ve duygulanım (emotion) tarzını *elimine* etmektedir."[44] Valery'nin abartılı olduğu söylenebilir elbet; ama metropol bir yandan üretim-tüketim ilişkileri bir yandan kitle iletişim araçları ile, bireyi hem şeyleştirmekte hem de ötekinden koparmaktadır.

Galata ve *Pera*'da beliren insanlar, herhangi bir toplum projesinin *özneleri* değillerdir, sınıfsal aidiyetlerine ilişkin imalar ise bireysel tasarılarının güçsüzlüğü dolayısıyla anlatımsal ve anlamsal önemlerinden çok şey yitirmişlerdir. Birer *kartpostaldırlar, kupürdürler.* Gerçi hemen vurgulanması gereken bir nokta var: Berk'in insanlarının büyük bölümü kıyıda kalmış, ezilmiş emekçi kişilerdir, düşkünler, yersiz yurtsuzlardır, etnik ve toplumsal açıdan azınlıktandırlar: Ellia Marvo ya da Hayri Tonozlu, fark etmez.[45] Ama bu popülist eğilim, kişileri dillendiren metinlerin gerek biçemleri gerekse göndermeleri açısından Laclau'nun sözünü ettiği komünist değişmezleri anıştırmaz ve çağrıştırmazlar. Tümüyle *simülakr* dünyasına aittirler. Asla yoksulluk çekmemiş *fukaraperest*'in söylemine ait olabilecek sınır noktasında dururlar.[46] Üstelik popüler kültürün, magazin basınının içinden kurgulanırlar: Örneğin yer gösterici Hermine Şiroyan şu

41. H. Lefebvre, *Marx'ın Sosyolojisi*, s. 190, Çev.: S. Hilav, Öncü Kitabevi, 1968.
42. F. Jameson, "Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı", *Postmodernizm* içinde, Çev.: D. Erksan, Kıyı Yayınları, 1990.
43. *A.g.e.*, s.
44. Anan Ü. Oskay, "Benjamin'in Baudelaire Üzerine Çalışmaları...", s. 451. Vurgulama benim.
45. İ. Berk, *Pera*, ss. 29-30. 46. *A.g.e.*, s. 142'ye bakılmalı.

başlık altında: "Eskiden güzel üniforma giyerdik/ama ben de fıstık idim fıstık" (*Pera*, s. 116). Nostaljinin ve marjinalin *emildiği* noktadır bu. Başlık yıkılmış umudu, yitirilmiş aşkı, çekilmiş sefaleti geçersizleştirmiştir anında. Okurun hiçbir olguyu paranteze almak gereğini duymayan görüntü-talancısı gözü, sadece sinema kapısının önünde duran yaşlı ve yoksul kadının zaman-ı evvelde *nasıl bir fıstık* olduğuna takılıp kalmıştır. "Küçük Sahne'nin tuvaletine bakan" bir zamanların oyuncusu "Suzan Abla-Saadet Akay" için de geçerli bu sav. Yer yer şiirsel gerilimi yükselen fragmanı; ardından gelen *Cumhuriyet*'in "Tarihte Bugün" köşesinin klişesi ile yer ve insan adlarının geçit resminden oluşan bölüm, büyük ölçüde iptal ediyor. Kişisel tarihin dramatik içeriğini zaafa uğratıyor, oyunlaştırıyor ister istemez (*Pera*, ss. 148-155).

Arkeolojiyi ve arkeologu anımsamamak elde değil. Ama kozmopolit bir tarihin katmanlarında yapılmaktadır kazı: buluntular birbirine karışmış durumdadır. Arkeolog çıkardığı parçaları üst üste yığmaktadır. İ. Berk, "tarih dedikleri de ölüyü sorguya çekmek değil midir?" diye sorar (*Pera*, s. 80) ama bu sorgulama arşive kaldırılmış dosyalar halindedir. Ayrı ayrı durmaktadırlar, belki de çok uzak raflardadırlar. Bu yüzden geleneğin *icadı* ya da *yeniden-kurulması* sorununa yanıt arandığından kuşku duyulmasına yol açar metin. Yukarıda söz ettiğim dünyasızlaştırma ve insansızlaştırma kavramları, doğal olarak birbirlerini içerirler. Bu iki süreç, hiç kuşkusuz aynı zamanda hem ekonomik hem yazınsal düzlemde teknolojiyle de ilişkilidir. Mekânlar, bedenler, mallar ve hizmetler, dünyanın neresinde bulunurlarsa bulunsunlar, teknoloji sayesinde her yerde; burada ve orada; anında tüketilebilmektedir. Herkes öteki ve ötesi ile kuşatılmıştır. *Galata* ve *Pera*'da da görülür bu olgu. Gerek metnin kendisi gerekse metiniçi ilişkiler nesneleşmiştir. Bu durumsa, insanın "yakınla olan bağlarını bulanıklaştırıyor."[47]

Bu *uzakta-duruş*, dili ve biçemi, Flâneur'ün biçemine oranla; insanlar, olaylar, ilişkiler düzeyinde; *görece* soğuklaştırır. Bu *frigidite*, öteki'ni de yaşantıyı da geçmiş zamanda *dondurur*: Abidin Dino ya da Cavit Yamaç'ın insanal/bireysel varoluşları içeriden değil *dışarıdan* verilir hep; portrede ışık-gölge ilişkisi ve bu ilişkiden kaynaklanan tinsel gerilim görülmez; sevinç ve keder, umut ve umutsuzluk, cesaret ve korku boyutu yitip gitmiştir. Dino şöyle çizilir: "1913'te İstanbul'da doğduğunda 'Sessiz bir çocuktu' diye yazacaktır annesi günlüğüne/14 yaşında başı birden önüne düşecektir. Ve saçı hep kalkıktır artık/Delikanlılığında Leningrad'ın du-

47. W. Heistermann, "İlim ve Profanlık", *Felsefe Arkivi*, sayı 16, s. 87, Çev.: T. Mengüşoğlu.

ru göğünü sevecektir. Yedi yıl, dört gün/1933: D Grubu. 1939: Liman Sergisi. Resimler bir şenliğe dönüşmelidir mi diyordur/Bir kitap: Kel. Birden resimler yetmez mi olmuştur?" (*Galata*, s. 115). Gelgelelim, metinde yer alan Leningrad, D Grubu ve Liman Sergisi, Kel hiçbir şey açıklamazlar, çünkü arka-planları yoktur. Leningrad yıllarının siyasal/ideolojik sonuçları hakkında ancak bir *ön-bilgiye* sahipse bazı düşüncelere dalabilir okur. D Grubu ve Liman Sergileri ile Kel (Dino'nun bir piyesi) hakkında da söylenebilir aynı şey. Bunların yol açtığı kültürel/siyasal olaylar metinden *bize doğru* gelmezler. Gerçi, sanat yapıtları için bu ön-bilgi zorunludur elbet: çünkü anlaşılabilmeleri, kendilerinden tad alınabilmeleri bu koşula bağlıdır. Ama, bu ön-bilgiye sahip olunsa bile *Galata* ve *Pera*'nın insanlarıyla okur arasında pek az yerde bir duygu ve deneyim *örtüşmesi* olur. Çünkü şair, herkese uzaktır: yakın durduğu, dahası *yaşadığı* tek şey *yazdığıdır*: "Bir yaşamak söz konusuysa yazdığının, çizdiğinin yaşamıdır. Bir ozan için doğa herhangi bir kitaptır. Öğrenilecek ve sonra da atılacak bir kitap."[48] Bilmem vurgulamam gerekir mi: Burada İ. Berk'in şiirinin tümü, poetika'sı için *konuşmuyorum*, göz önünde bulundurduğum sadece üç kitabı ve genellikle bu üç kitaba *içkin* olan özellikler, eğilimler. Bu uzaktaduruş sorununa bir örnek daha veriyorum: İşte Cavit Yamaç: "Bir yıkık doğmuştu ona bağlı kaldı/Öyküler anılar yazdı, ama hiçbirini bir kitapta toplamadı/Gazetecilik yaptı, Anadolu Ajansı'nda çalıştı. Kitaplar çevirdi/'Nedir dünya?' der gibi yaşadı. Dal inceliğinde, esmer, uzun yüzlüdür/.../Şimdi bırakılmış bir iskele hüznüyle (hep ona özenmedi mi?) İzmir'de yaşıyor" (*Galata*, s. 117). Bilemiyorum burada iskele benzetmesinde asıl tercih edilmesi gereken sözcüğün, yani *terk edilmiş*'in kullanılmaması duygusal boyutun ikincilleştirilmesine yönelik bir kaydırma amacının tasarlanmış olmasına mı bağlanmalı? Nitelemelerin sürekli fiziksel özelliklere bağlanması, birlikte yenilmiş içilmiş insanlara, acıların ve sevinçlerin, hatta aşkların paylaşılmış olduğu dostlara ilişkin bu *soğuklukta* tedirgin edici bir yan var. "Taksim yalnız ünlülerin tapusunda değildir" (*Pera*, s. 27) diyerek popülist bir *imada* bulunan Berk, hemen ardından gelen sayfada kendi içinde çelişen bir klişe-alıntı yapar: Boyacı sandığının başında iskemlesine oturmuş müşteri bekleyen Taksim esnafından Hayri Tonozlu'dur bu. Gazetedeki haber-röportaj şöyle tanıtır bize onu: "Avrupa görmüş bir ayakkabı boyacısıyla felsefe, sanat ve yaşam üzerine/'Evlenmeye zaman bulamadım'/Otel parası olmadığı günler parklarda yatıp kalkan 58 yaşındaki Hayri Tonozlu, yıllarca Avrupa'da Dolçe Vita bir hayat sürmüş". Ama dikkat edilmesi gereken şu: Bize bir *proleter* değil, Dolçe Vi-

48. İ. Berk, "Şairin Toprağı"

ta'nın bir düşkünü, bir *müflis* tanıtılıyor ve *hâle* bu çerçevede *kuruluyor*: Zenginlikten düşkünlüğe: Felek utansın.

İlhan Berk, yayınladığı gazete sayfasının klişesine *müdahale* ediyor elbet şu alt-başlıkla: "Bir Taksimli, *Kapital çok sıkıcıdır*" (vurgulama Berk'in). Söz ettiğim çelişki bu noktada: Boyacı Tonozlu'nun fotoğrafının altındaki bu söz, sanki kapitalizme yöneltilmiş bir eleştiri gibi görünüyor. Ama aslında söz doğrudan doğruya Tonozlu'ya ait: Eski Dolçe Vita mensubu ayakkabı boyacısı *Kapital*'i yani kimi insanlara Dolçe Vita yaşamayı sağlayan parayı değil, o hayatın eski bir mensubu olarak, sermayenin yapısını açıklamak isteyen Marx'ın *Kapital*'ini *cansıkıcı* bulmaktadır.

Galata ve *Pera*'da rastlanan ve sanatsal/yazınsal açıdan öncelikli bir önem taşıyabilen *nesnelleştirme* kavramından çok farklı bir anlamı olan bu türden *nesneleştirme* olgularına son bir örnek vermek istiyorum: Bu bölümün başında yaptığım Jenks ve Venturi alıntılarına bağlanmak üzere, imparatorluğun çöküş süreci üzerinde yoğunlaşmayı öngören *Üç İstanbul*'un yazarı Mithat Cemal'i (Kuntay) "Galata bankerlerinin, işadamlarının avukatı" olarak sunmayı seçer İ. Berk (*Galata*, s. 189). Dahası onun "Mehmet Akif'e hayran" olduğunu belirtir. Kısaca, Mithat Cemal, "kendisini baygın bakışlarla süzen levanten kadınlar gibi" bir *levanten* olarak sunulur. Bu levantenin romanında dile getirdiği tüm tinsel/düşünsel arınma çabası, gerçeğe ulaşma girişimi tek kalemde silinir. O kadar ki, bir sonraki sayfada karşımıza çıkan Banker Kastelli fotoğrafı ile *özdeşlenir*. Gerçekliğin aranışı söz konusu ise, şairin bu yan yana getirmelerinin açık bir yanlış-anlamayı sergilediği hemen söylenebilir. Şu basit nedenle: Mithat Cemal ve Kastelli'nin mali sermaye ile olan ilişkileri *aynı* değildir. Orta sınıfların rantını gasbeden fırsatçı ile mali sermaye ile ilişkilerinden rant elde etmeye çalışan yarı-bürokrat arasında en azından törel düzeyde fark vardır.

Zaten *Galata* ile *Pera*'nın bu türden felsefi/politik araştırmalar peşinde olduğunu da sanmıyorum. Berk, bu kitaplarda Toynbee'nin sözlerini ödünç alacak olursam, "dayanılmaz şimdiki zamanın yerine koyacak bir ütopya"[49] aramaktan çok hedonist bir oyunu amaçlıyor. Kent totalitesi karşısında *İstanbul*'dakinden çok farklı bir konuma yerleşmiş bulunan şair, bu totalitenin *anlaşılmazlığını* (*Galata*, s. 178) peşinen kabullenmekte ve kendince bir anlam yüklediği Sözcükbilim'i yardıma çağırmaktadır artık. "İnsanlar", "İşler", "Nesneler" diye sınıflandırmalara girişmekte, ekonomik/toplumsal ve siyasal/sınıfsal bağlamları çözüştürmektedir: Sözcükbilim değildir söz konusu olan *Sözcülük*'tür. Daha doğrusu sözcüğün *fetişiz-*

49. A. A. Toynbee, *Tarih Bilinci*, C. 1, s. 268, Çev.: M. Belge, Boteş Yay., 1978.

midir: Üç sayfa boyunca sözcükleri sıralar şair: "Kaynakçı, ticaret, anahtar/Tornacı, ihracat, bıçak/Tesviyeci, ithalat, aşı bıçağı/Demirci, tacirlik, balta" (s. 179).

Sözcükler gibi görsel ve yazısal *alıntılar da* bir yığın oluşturdukları için içlerindeki *potansiyel negativiteyi anlayamayız.* Yaşanan zamanın olumsuz içeriğini eleştirecek güçte bir dil oluşturmazlar çünkü. Öylece, katılaşmış olarak dururlar: *Kuruş* cinsinden yazılan fiyat listelerini yaşanan günle kıyaslamaya yol açabilecek biçimde fark etmeyiz. Bir *görüntü* öğesidir sadece. Budur işlevi. Her türlü adlandırma/çağırma (interpolation), benzeşim öğelerine dönüşürler Eco'nün vurguladığı üzre.

Kuşkusuz, Berk'in kullandığı yöntem, zaman zaman Benjamin'in terimleriyle, *minetik algılama* çerçevesini anımsatır: Ordan burdan topladığı, bulduğu tüm malzemeyi kendine göre kurar, bir araya getirir. Ama yine de bir soru var: Çünkü her şey gündelik olanla ilişkileri açığa vuran, yaşananla uzlaşmayı ve güncel mutluluğu amaçlayan *Erlebnis* kavramı içinde olup bitmektedir. Bütün o envanter çalışması, alıntılar, mimetik algılama biçimi ve *yapı-çözücü* gibi görünen o montaj *Erfahrung*'la sonuçlanmaz. İlhan Berk'in koleksiyoncu tavrı *sorunludur da* ondan. Benjamin'i izleyerek söylersem, "koleksiyoner kişi yalnızca uzak bir dünyayı düşleyen kişi değil, *daha iyi bir dünyayı da düşleyen* kişidir."[50]

Yazı'nın ve yazma'nın, fetiş karakteri alması sonunda *Galata* ve *Pera* kendi içlerinde de birbirleri karşısında da neredeyse bir *eşsöze* (tautology) dönüşürler. *Kültürel izler* bu eşsözsel yapı dolayısıyla, vurgulaya geldiğim gibi; adlandırma düzeylerini de küçümsenemeyecek ölçüde zaafa uğratırlar. Jenks ve Venturi gibi "her şeyi içeri alan" ve "karışık bir canlılık yaratmayı" seçen Berk de postmodern biçeme bitişir ve iki yapıtından *gelecek boyutunu* sürgün eder. Yahya Kemal için "İstanbul'a hep uzaktan bakmayı sevmedi mi?" (*Pera*, s. 22) diyen şair de aynı konuma yerleşmiş olur böylece. *İstanbul* kitabının kendini kentlinin benzeri, kardeşi saymış söyleyeni, insanları etkinsizleştirilmiş, donuk seyir nesneleri haline getirilmiş kenti *Galata* ve *Pera*'ya ilişkin kayıtlarda, haritalarda, belgelerde, kesiklerde arayan araştırmacıya dönüşmüştür. Adları anılan ölmüş ya da yaşayan kahramanlar ve kurbanlardan, âşıklar ve terk edilmişlerden ne yazık ki hiçbir sıcaklık yayılmaz, yaralarından kan sızmaz, çığlıkları da seyredenin, haritacının sadece nesnelere ve ayrıntılara takılı kalmış dikkati içinde dağılıp gider.

50. Anan Ü. Oskay, *Estetize Edilmiş Yaşam* içinde, s. 40. Vurgulama benim.

III

> "İnsan ağaçlar ve taşlar arasından günlerce yürür. Göz nadiren takılır bir şeye. Yalnızca, onu, *başka bir şeyin işareti* olarak tanıdığı zaman: kumdaki iz kaplanın geçişini anlatır; sazlık, bir su damarını haber verir; japongülü kışın bittiğini muştular. Bunlar dışında her şey dilsiz, her şey aynıdır; ağaçlar ve taşlar sadece ağaç, sadece taştır."
>
> *Italo Calvino*[51]

Doğru yolu bulmak için değil *bir* doğru yol ya da doğru yollardan *birini* bulmak ya da doğruya giden/gidebilecek olan *yolları* aramak amacıyla heybesini omzuna vuran ve fetiş-mekânın içerisine doğru ilerleyen şair, eğer *imlemleme* yazınsal yapıtın temel önkoşulu ise, bu geniş insanal alanı, tam da Calvino'nun belirttiği bağlamda, yani "şey'lerin başka bir şeyin işaretine dönüştüğü" biçimde; 40 yıl önceki kitabı *İstanbul*'da ele geçirir/geçirmiştir.

İlhan Berk'in üç kitabının açıkça gösterdiği gibi, kent/metropol her zaman bir *kaybolma* süreci içinde algılanmıştır: O karmaşık, nesneleşmiş *totalite*'nin yeniden kurgulanması, tümlüğü içinde algılanmasıdır söz konusu olan. Her yeni kent/mekân tehlikelidir, tuzakla doludur: Tramvay (o zamanlar ya da şimdi) ve otobüs durağında inersiniz ama sorduğunuz sokağı duraktakiler bilmez. Aradığınız eve ulaşmak için üç bakkala/esnafa başvurursunuz. Bu *kaybolma/arama/bulma* sürecine ve öğelerin eklemlenmesi olgusuna daha sonra değineceğim ama bu noktada sadece *İstanbul*'un *imleme çevrenine* (ufkuna) ilişkin bir iki varsayım öne süreceğim:

İstanbul, bir ilk kitap olarak,[52] sosyalist ütopyaya *eğilimlidir* ya da oraya *yönelimlidir*. Kent kentlinin, bireyin kendisidir: Bir fetiş-mekân olmamıştır henüz. Dahası, "dev bir kolektif anı, başvurulacak bir ansiklopedi"[53] de değildir. *İstanbul*'da kent, *toplumsal ütopya* projesine sahip olduğu görülen şair açısından *somut/siyasal* bir nesnel gerçekliktir, mitik/poetik bir kavram ya da olgu değil. Koçak'ın belirttiği gibi, söylem, komünist yankıları da içerebilecek öğeler taşıyan popüler-demokratik bir söyleme açılımlıdır. Kuşku yok: 1940'ların sınırlı (siyasal, ideolojik, kültürel) koşulları içinde oluşmuştur bu söylem, dahası, doğrusunu söylemek gere-

51. I. Calvino, *Görünmez Kentler*, s. 23, Çev.: I. Saatçioğlu, Remzi Kitabevi, 1990.
52. İ. Berk, birçok konuşmasında ilk kitabı *Güneşi Yakanların Selamı*'nı anmaz bile.
53. C. Marabini, Anan I. Saatçioğlu, "Arkasöz", *Görünmez Kentler* içinde, s. 193.

kirse toplumcu gerçekçi kampın kuramsal çerçevede gösterdiği zafiyetleri giderebilecekmiş gibi göründüğü anlar da olur: "Devletler uluslar vatanlar geçti sade iyi olanlar kaldı/Arabalar nişanlar peşleri sıra boyunları buruk insanlar geçtiler/*Ticaret siyaset tarih* bir' avuç iyilik her dölden insanlar geçtiler/Dalkavukluklar ölümler baskı art arda geldiler" (s. 27) (vurgulama benim).

Gerçi, *İstanbul*'un biçim ve biçemi o yılların sol kanat şiirine *mesafelidir*: Berk sanki Nâzım'dan hiç esinlenmemiş gibidir, kaynakları yabancıdır: Whitman'ı, Apollinaire'i çağrıştırır. Whitman'dan aktarılmış olan *humanistik* içerik şiiri sosyalist şiire bağlar. Şair, giderek arayacağı, ısrarla vurgulayacağı *mitos* ve *mitologya* düşüncesine henüz çok uzaktır. Bu yüzden de kentte okuduğu, büyük ölçüde *güncelliktir, toplumsallıktır.* Kent sömürünün, adaletsizliğin, yalanın, kötülüğün egemen olduğu, yönetenlerin yönetilenleri ezdiği mekândır. Bir anlamda, şair, özellikle çalışanlar, bağımlı kesimler tarafından mitik biçimde algılanmaları mümkün olan olguları deşifre etmeye yönelmiş gibidir.

İstanbul'da proletaryanın ve alt-gelir gruplarının kamusal yaşam pratiklerini uyguladığı mekânlar öncelikli bir yer kaplar: Tramvay, tünel, Mercan yokuşu, matbaalar, fabrikalar vb. Şairin "arkasında bir gömlekle peşinden gittiği" (s 13) insanlar ise hep alt gelir gruplarının üyeleridir: kömür işçileri, yol ameleleri, ırgatlar, hamallar vb.

Gerçi, şairin seyire dayalı tavrı *İstanbul*'da da vardır: "Ben yirmi yıl şehirlerin sonsuz uyanışlarını seyrettim" (s. 31), "sokaktan bir şair geçer hiçbir şey için değildir" (s. 13). Ancak, dizelerde *içeriden olmak, katılmak* isteği sezilir. Şair betimlediği dünyaya ve insanlara *ait olmak* ister hep. Kıyamlarını beklediği, bir gün "paydos" diyeceklerini umduğu insanların *adına* konuşmaktadır. *Sözcüsüdür* onların. Belki de bu yüzden, *Galata* ve *Pera*'daki yitik boyut, yani *duygusallık* ilk kitabın belirgin özelliğidir. Vurguladığım gibi, şairin betimlediği, önünde gezindiği, kapılarının eşiğinde durduğu, camlarından içeri baktığı mekânlar ve kamusal alanlar tümüyle iş dünyasına aittir. Dikkatin üzerinde yoğunlaştığı insanlar ve bireyler de küçük burjuvalar, entelektüeller değil proleterler ve lumpenlerdir.

Sosyalist ütopyanın hâlâ korunduğu, ona inanıldığı yıllardır: İ. Berk, *Köroğlu*'na kadar koruyacaktır bu sözcük ve imge düzeyinde apaçık gözlenebilen umudu. Ama alt katmanda bir yandan siyasal konjonktürü zorladığı bir yandan yazınsal algılama ve kuramsal genleşmenin dayattığı *tereddüt anı* da gelip çatmak üzeredir. *Galile Denizi* (1958) *kopuşu* başlatır: şiir iç sorunlarıyla öne çıkmış; politik/ideolojik düzeyi ikincilleştirmiştir. Hatta uzunca bir süre için geçersiz kılmıştır.

Ama, bu noktada *İstanbul*'a bağlı kalalım: Ütopya henüz mitologyaya üstün durumda olduğu için, kentin kaotik toplumsal yapısına, dolayısıyla *tarih*'e gönderme yapmaktan ve yapıya *müdahaleyi* ima etmekten de kaçınmaz. Dikkatini yönelttiği ekonomik/toplumsal yapılanmalar sürekli biçimde "Aç İstanbul'un tok İstanbul'a doğru taşındığını" "s. 24) vurgular. Mitik değil *politik* biçimde algılanan olaylar, tümüyle açığa vurulamayan, dillendirilemeyen bir protesto, bir kıyam isteğini duyumsatırlar: Şairin aklından "daha kederli, daha kinli, daha söylenmez sözler" (s. 13) geçer.

Toplumbilimciler "sosyal ilişkilerden uzaklaştırıcı (*sosyofüj*)" ve "toplumsal ilişkilere yakınlaştırıcı (*sosyopet*) mekânlar"[54] diye bir ayrım yapıyor. İ. Berk'in kullandığı mekânların anlamlandırılması açısından yararlı bir çerçeve oluşturabilir gibi görünüyor bana bu ayrım. İstasyonlar, garajlar, bekleme salonları gibi sosyofüj mekânları bile betimlerken *İstanbul*'da, Berk'in biçemindeki *duygusallık* ve sözcüklerinin çoğunda yansıyan *eylemsellik* (yapıp etmeye ilişkin fiiller ağırlıklıdır) dolayısıyla bu mekânlarda yakınlaştırıcı ilişkiler kurulmasına ilişkin bir umut barındırır. Kaldı ki, atölyeler, tezgâh başları, kahveler, camiler, evler, siyasal, kültürel, zihinsel yakınlıkların oluşturulabileceği tümüyle sosyopet mekânlardır. *Galata* ve *Pera*'da sosyofüj mekânlar ağırlıktadır: Sokaklar, alanlar, avlular vb.

Yukarıda kenti, metropolü *yaşamanın* ve *deneyimlemenin* bir kaybolma/arama/bulma süreci içerdiğini söyledim. Kenti mitik/poetik ve felsefi/politik düzlemde sorunsallaştırmaya çaba gösteren Calvino'nun *Görünmez Kentler*'ine nefis bir "Arkasöz" yazmış olan Işıl Saatçioğlu'nun söz ettiği, Borges ve Calvino'dan esinlenilmiş *labirent* kavramı üzerinde bir an duraklayacağım şimdi.

Kent yeni gelen *göçmen* için, tarihsel ve toplumsal mekânları, yapıları ve nesneleri ile olduğu kadar mal, hizmet ve insan dolaşımı açısından da sözcüğün tam anlamıyla bir labirent oluşturur: Göçmen, çıkışı bulabilmek için yıllar yılı uğraşmak zorundadır. Çünkü kent durmadan büyüyerek yeni dehlizler oluşturmayı sürdürür. Ama daha da önemlisi, metropol *yerleşik*, kökleşmiş hemşehri için *de* labirenttir: Ama burada olgu olumsuz içerikle belirir: Bir tür yitik cennet söyleni çerçevesinde oluşan negatif bir algılama söz konusudur. Geçici olmadığı varsayılan yapılar gelişen teknolojiler tarafından çökertildikçe, gündelik yaşam alanları ve pratikleri dönüştürüldükçe, birey güvenli biçimde davranmasını sağlamış olan o eski *sahihlik* duygusunu yitirir. Eski kamusal alanlarından yoksun kaldığı gibi bütünlük duygusunu geliştirip perçinleyen manevi referans düzeneğinden

54. N. Bilgin, *a.g.e.*, s. 39. Vurgulamalar benim.

de yoksun kalır.

Ama labirent doğal bir mekân değildir ki. Dolayısıyla, aranıp bulunacak bir çıkış'a da sahip olunabilir. Saatçioğlu, Calvino'nun Hans Magnus Enzensberger'den yaptığı bir alıntıya gönderiyor bu sorun bağlamında: "Labirent, içine giren kaybolsun ve dolaşsın diye yapılır. Ama labirent, o aynı kişiye, yeni bir plan çizmesi ve labirentin gücünü yok etmesi için bir başkaldırıyı da düşündürür. Bunu başardığı takdirde, insan labirenti yıkacaktır; onu boydan boya geçen biri için labirent yoktur."[55]

İstanbul'da bu "boydan boya geçişi" sağlayabilecek olan başkaldırı perspektifi *sosyalist ütopyadır.* Söylemek bile gereksiz, İ. Berk'in metni Owen ya da Fourier türünden bir kent imgesi sürmez öne. Şairin kendisi de dönemin siyasal/kültürel ortamı da bu türden göndermeler yapılmasını sağlayacak ya da gündeme getirecek kadar *olgunlaşmamıştır* çünkü. Hümanistik söylem çerçevesinde kalan daha adil bir dünya isteğidir öne sürülen ama, bu istek son kertede elbette ki ütopyandır. Şair emek dünyasını gözlemekte olduğundan, bir kıyam umudunu da her zaman yedeğinde bulundurmaktadır.

Siyasal baskı ve kısıtlamalar 1940'larda da 1980'lerde olduğu gibi yürürlükte bulunduklarından, *İstanbul*'un hümanistik söyleminden *Galata* ve *Pera*'nın anti-hümanist söylemine geçişin nedenlerini, kültürel/felsefi kaygılarda ve dönüşümlerde aramamız gerekiyor.

"Çoğulculuk kapısı açıldı" diyen Jenks ile "süreksizliği ve düalizmi ilan eden" Venturi'nin de içinde yer aldıkları postmodernist söylem ve biçeme bakmalıyız.

Çünkü, labirentin saltıklaştığı yer mitle birlikte o söylem de.

IV

> "Dublin'in, bu kentin görüntüsü bir gün yeryüzünden silindiğinde, bir *rehber kitap* gibi, Ulysses'e bakarak, yeniden eksiksiz kurulsun istiyorum."
>
> J. Joyce

İ. Berk'in *Pera*'nın başına alıntıladığı bu söz, besbelli ki *Galata*'yı da amaç kapsamına alır. Söz konusu olan, kentin *tarihsel* boyutta ama kurgusal ve sanatsal düzlemde yeniden-inşa edilmesidir. Ama böyle bir amaç, *şiirsel söylem*'in biçim ve biçeminin yetersizliğinin kabul edilmesini önge-

55. I. Calvino, *a.g.e.*, s. 190. 56. Anan İ. Berk, *Pera*, s. 9.

rektirir. *Galata* ve *Pera*, bu yüzden *katabolik* anlatımı seçer. Ama öğelerin bu parçalanmışlığı, bir bütünlük duygusu uyandırmayı, bir tarih bilincini kışkırtmayı şair tarafından öngörüldüğü biçimde başaramazlar. Tarihin *alıntıya* (mekânlar, nesneler, bedenler, mallar ve hizmetler düzeyinde) dönüştürülmesi ile güncelin betimlenmesi, birbirlerine siyasal ve kültürel atıfları belirsizleştirilmiş bu garip bir aradalık, algılamayı ister istemez bulanıklaştırır. Okur, *eksiksiz olarak kurulmuş* kentten çok *birleştirici* parçaları dükkân sahibince alıkonulmuş puzzle oyunuyla karşılaşır: Öğeler ortalık yerde darmadağındır, oyun umutsuz bir çileye dönüşmüş gibidir. Kuşkusuz okur açısından zaman zaman duygulanım bile geçerlidir, sadece şaşkınlık, gülümseme, uçarılık değil. Gerçekleşmeyen şey: *Anlama*'dır. Gerçi İ. Berk bir başka yerde J. C. Giroud'nun "sözcüklerin anlamları yoktur, *kullanımları* vardır"[57] şeklindeki sözünü alıntılar ama, bu söz kullanıldığı bağlam tam olarak belirtilmediği için hem bir aforizma olmaktan öteye gidemez (çünkü her kullanım sözcükleri yeni bir anlam alanına yerleştirir ya da bu kullanılış, yeni bir anlam alanı oluşturur) hem de şairin kenti ve tarihi kurma amacına ters düşer.

Ama bu yorum, İ. Berk'in mümkün itirazının *zeminini* oluşturur:

İ. Berk'in iki "rehber kitabı" tarihsel değil *mitik* bir *kurma*'yı üstlenir çünkü, onu amaçlar. Jenks'in "çoğulculuğu" ile Venturi'nin "düalizmini" aynı anda benimseyen şair, *Galata* ve *Pera*'yı tıpkı Troya, Ephesos, Miletos ve Halikarnassos gibi "tarihten çok söylencebilime yakın"[58] biçimde sunmayı amaçlamaktadır. *İstanbul*'un öne sürdüğü çözümlenebilir ve demistifiye edilebilir *geçmiş anlayışına* ve tasarımlanabilir ve umut edilebilir *gelecek görüşüne* karşı "tarihin zaman boyutunu ortadan kaldıran ve bilişselliği olanaksızlaştıran"[59] *mitos*. Geçmişin ve geleceğin özdeşleştirildiği, her şeyin birbirine eşitlendiği, *farklılıktaki* terörizan öğelerin güçten düşürüldüğü, "imgenin meta şeyleşmesinin son biçimi haline geldiği"[60] nokta. Karşıtlıkların, çelişkilerin ve yadsıyıcı/başkaldırıcı nostaljinin kapsadığı acının görünmezleştirildiği, haritalar, fotoğraflar, klişeler, alıntılar, dipnotlarla örülmüş bir *benzeşim* dünyası tarafından emildiği, ışıksızlaştırıldığı hiç geçmemiş ve hiç gitmeyecekmiş gibi görünen *atalet ânı*.

Biçim ve biçeme ilişkin değildir elbet bu atalet. Kurgu (montaj) tekniği hızlı ve değişkendir, üstelik kolajın şaşırtıcılığına da sahiptir. Ancak, bu montaj ve kolaj, *görselliği* birincil düzlemde sorunsallaştırdığı ölçüde, *Ga-*

57. İ. Berk, *Güzel Irmak*, s. 71, "Şairin Kanı-Poetika" bölümünde. Adam Yayınları, 1988. Vurgulama benim.

58. İ. Berk, *El Yazılarına Vuruyor Güneş*, s. 120, Yapı Kredi Yayınları, 1992.

59. Ü. Oskay, *Fantazya*, s. 19, Ayko Yayınları, 1982.

60. F. Jameson, *a.g.e.*, s. 78.

lata ve *Pera*, Jameson'ın sözleriyle "zaman kategorilerinin değil uzam kategorilerinin egemen olduğu"[61] metinler haline gelir. Anlamsal matrisin rasgeleliği, epizodların farklılıklar olarak değil bir başınalıklar olarak belirişi ve birbirleri karşısında yansız kalarak dışlayıcı-içerici ve bağlantı kurucu diyaloğu güçsüzleştirişi, tarihsel zaman boyutunun belirmesini engeller. Alan Colquhoun'un, kentin "süreç" ve "biçim" çerçevesinde alımlandığına ilişkin yorumuna daha önce işaret etmiştim. İ. Berk, *İstanbul*'da birinci modele bağlı görünürken öteki iki kitabında kenti biçimsel açıdan kavramayı seçer. Enis Batur'un değindiği gibi "insanlarım, tarihini, kültürel dokusunu esgeçmeye kalkışmadığı (bir şair bütün bunları esgeçme hakkına sahiptir) Pera'nın işgal dönemine, 6-7 Eylül olaylarına ve son Tarlabaşı operasyonuna ilişkin üç ana tarihsel kavşağına uğramamasının"[62] nedenini de burada aramak gerekiyor. Bu noktada, bizzat İ. Berk "İstanbul'u yazmanın geçmişi, şimdiyi, geleceği, böylece biraz da olsa tarihi yazmak olduğunu" belirtmiş bulunduğu için bir itirazi kayıt daha düşülebilir: Şair, sadece *Galata* ve *Pera*'nın değil tüm kentin yaşamış olduğu, daha da ötesinde tüm ülkeyi derinden sarsan iki büyük siyasal/toplumsal felakete de hiç değinmez: 12 Mart ve 12 Eylül. Basılan evler, öldürülen ve kaçırılan insanlar, sokağa çıkma yasakları, kent(ler)i kuşatan tanklar ve panzerler, duvarları kaplayan "aranıyor" afişleri, radyo ve televizyonlardan "muhbir vatandaşlara" yapılan çağrılar, gazetelerin birinci sayfalarını kaplayan kanlı fotoğraflar: Hiçbirine değinilmez. Çünkü Berk kenti tarihsel değil mitik açıdan kavramakta ve öyle anlatmaktadır. Her şeyin aynı anda ve aynı düzlemde bir arada bulunduruluşu ve içerilişi, öyle sanıyorum ki, Jameson'ın "*retrospektif boyut*"[63] dediği olguyu yok ediyor. Her şeyin olduğu ve hibçir şeyin olmadığı yerdeyiz.

Galata ve *Pera*'da tarih, kullandığı bütün tarihsel malzemeye rağmen, daha doğru bir söyleyişle kullanılan tarihsel malzeme yüzünden, "dev bir imge koleksiyonu, kalabalık bir fotografik benzeşim haline gelmiştir. (...) Gönderme yapılan olarak geçmiş, yavaş yavaş gündemden düşmüş, arkasında metinlerden başka bir şey bırakmayarak, tamamen silinmiş"tir.[64] Bana kalırsa, Önay Sözer'in *Pera*'ya ilişkin şu değerlendirmesi de bu silinmeyi dile getiriyor: "Oaima bir harita üzerindeyiz, daha doğrusu Pera'nın aynı zamanda kaos ve mahşeri yaşayarak yokluğa dönüşmek üzereyken *durdurulduğu,* kendisine dönüştürüldüğü alanda".[65] Tarih ve zaman-aşırı'nın

61. *A.g.e.*, s. 76. 62. E. Batur, *A.g.y.*
63. F. Jameson, *A.g.e.*, s. 79. 64. *A.g.e.*, s. 79.
65. Ö. Sözer, "Hüzünlü Bir Ayrıntı: Pera", *Güneş* gazetesi, 21 Nisan 1990. Vurgulama benim.

alanı gibi: "Zaman sürekli bir şimdiki zaman haline gelmiş ve böylece mekânsal olmuştur. Geçmişle olan ilişkimiz artık mekânsal bir ilişkidir."[66] Kenti yaratan *devletin*, tıpkı akşam alacalığında ya da yoğun siste yapıların, içinde insanal tragedyaların yaşandığı evlerin ışıklarının silikleşmesi gibi silikleşmeye başlamasının nedeninin bu olduğunu düşünebileceğimizi sanıyorum. Gerçi *Pera*'nın son sayfalarında *İstanbul*'un ütopyasına dönük bir gönderme yapar şair: "Sonra 'İşçiler Emekçiler' diye bir el ilanı geldi (en sonra)" (s. 191). Ama "yokluğa dönüşmek üzereyken durdurulan", asla infilâk etmeyen bir zaman hapsedilen kentin kendisi gibi politik boyut da, geçmişe yapılan atıflar geleceğe ait atıflardan ve imgelerden yoksun olduğu için, mitik bir karakter kazanmış olur. Zaten vardığımız yer de *söylendir*: "Ve kâğıt beyazlığında bir ses Hera diyor" (s. 192). Bizi şimdiden ve gelecekten koparıp geçmişe çeken bir yankıyla sarsılıyoruz: "Hera Hera Hera".

Mitik algılama ve mitos sorununa dönmek üzere, bir iki ek gerekli. Orhan Koçak'ın "fenomenolojik"[67] diye nitelediği şiirlere döneceğiz, ister istemez. Çünkü İ. Berk'in *nesne* ve *betimleme/gösterme* tutkusu, duyarlığın ikincilleştirildiği ve dizenin değil *Dilin* alanının araştırıldığı o şiirlerle başlar. Kuşkusuz, Marksist gelenek içinde algılanmaya/kavranmaya çalışılmış düşünceler ve o söylem içinde yetişmiş başka şairlerden alınmış etkiler (Neruda özellikle) ile beslenen yaygınbir *doğa*, dolayısıyla nesne ilgisi *Günaydın Yeryüzü* ve *Türkiye Şarkısı*'nda da vardır. Örneğin *Türkiye Şarkısı*'nda bir şiirin adı "Bir Yabani Nane"dir. Ama *Şenliknâme* şiirlerinin nesne anlayışı, önceki şiirlerden bir kopmayı temsil eder. *Şarkı*'daki "Kilim", "Kızılırmak", "Çarık", "Massey Harris" gibi şiirler nesneleri doğrudan doğruya ekonomik/politik düzeyde konumlandırır. *Şenliknâme*'deki "Karadeniz", "Hamsi", "Âşık Veysel" gibi şiirler, kendilerini esinlemiş, Husserl'in terimiyle söylersem, "bir bilinç yaşantısını" deneyimlemeyi öngörürler. Anlamları vardır elbette, ama daha çok *Biçim*'i *görür* o şiirler öncelikle. Sonra da onları dönüştürür, içlerini kendi öznel deneyimiyle, kendi bilinciyle *doldurur*. Tümüyle "siyasal" bir şiir olan Tevfik Fikret'in "Sis"ini bile öncelikle biçimsel açıdan ayrıştırır.

Şenliknâme dolayısıyla yazdığım bir yazıda, şairin Husserl'ci düşünce ile ilgilendiğine dikkati çekmiş, kullandığı yöntemleri "betimleme", "geridönme", "metin aktarımı" ve "görsel etkileme" diye dört başlık altında açıklamaya çalışmıştım.[68] *Galata* ve *Pera*'nın bu yöntemleri doruğa ulaş-

66. F. Jameson, "Postmodernizm Üzerine Bir Konuşma", *Defter*, sayı 17, s. 147, Çev.: A. Doğukan.

67. İ. Berk, "Söyleşi", *Defter*, sayı 19.

68. A. Oktay, "Manyerizmin Dolayında", *Yeni Dergi*, sayı 114, Mart 1974. Hemen

tırdıklarını söylemek gerekir. O yazıda, şairin "geçmişi kurgusunda şimdiye dönüştürdüğünü"[69] belirtiyor, 1958 ve 1972 tarihlerinde yazılmış iki ayrı "Galata Kulesi" şiirine gönderme yaparak, şairin nesnelere "öznel bir tarihsellik doldurduğunu"[70] öne sürüyordum. Hiç kuşkusuz, 68 numaralı dip notunda vurguladığım gibi, kimi öne sürmeleri tashihe muhtaç olan o yazıda şairin şiiri "estetik nesne olarak var-etmek" istediğini ve çabasının Hartmann'ın "hayatın sanata hizmet etmesi" görüşüne uzantı verdiğini de belirtiyordum. Zaten İ. Berk de 1977'de günlüğüne "dünya bir ozan için kullanılmak için var"[71] diye yazacaktır. Şunları da ekleyecektir: "Bir sözcüğün sözcük olması, ona kan yürümesiyle nesnelleşiyor. Her sözcük aşka böylelikle dönüşüyor. Böyle aşka dönüşmeyen nesneler (onların adı olan sözcükler) bir *yaratıya* dönüşemezler elbet. Dünyayı kullanmak istemek de bundan başka bir şey değildir" (vurgulama benim).

Yazımın başında vurguladım: Siyasal görüşünü değiştirmemiştir şair; ama şiiri düşünceden ayırma isteği, şiiri "nesne olarak var-etme" kaygısı, Türkiye'de siyasal baskının yoğunlaşmasına, kitlelerin depolitizasyonuna sebep olan askeri darbeler döneminde daha da yoğunlaşmıştır. Tarihsel boyut da dil tutkusunun, daha da ötesinde anlatma tutkusunun neredeyse *erotomanik* görünüm alması karşısında önemini yitirmiştir. Bu *anlatısal* ve *anlatımsal* şehvet, iç bağlantıların koptuğunu, tarihsel özne'nin silindiğini öne süren postmodernizmin sanatsal yaklaşımlarında ve yöntemlerinde kendini gerçekleştirme alanını bulmuştur. "Fenomenolojik" şiirlerin dünyası, "yaşanılan olayların insandan bağımsızlık kazandığı bir dünyadır. Olanın, herhangi birisine ilişkisi olmaksızın ve herhangi birinin sorumluluğunda bulunmaksızın olduğu bir oluş dünyasıdır."[72]

Olayların ve olguların nesnelleştirilmesinden çok nesneleştirilmesine (objection) yönelik tavır-alış, öyle sanıyorum ki *Galata* ve *Pera*'daki *görselliğin* nedenini oluşturuyor. Marksist gelenek içinde kaldığını söyleyen İ. Berk'in bu geleneğin düşünsel mirası ve kuramsal önermeleriyle Husserl'ci ve Hartmann'cı yaklaşımları nasıl bağdaştırdığını ve böyle bir işle-

belirteyim: O yazıda söylediklerim, bugün hayli değiştirilmeye muhtaç görünüyor bana. Fenomenoloji ile Marksizm'in ilişkilerini daha yumuşak biçimde algılamamız gerektiğini sanıyorum artık. Ama nesnelleştirme ve nesneleşme konusunda bugün de aynı şekilde düşünüyorum. Yazı, 12 Mart darbesinin ardından kaleme alınmıştı. Bu yüzden *siyasal vurgu* ister istemez öne çıkıyor. Yazının tüm aşırılıklarını kabul etmekle birlikte, maddeci yaklaşımla transendental idealizm arasında daima sorunsal bir ilişki bulunduğuna hâlâ inanıyorum. Fenomenolojik yöntemden yararlanılabilse bile.

69. *A.g.y.*, s. 20. 70. *A.g.y.*, ss. 18-19.

71. İ. Berk, *El Yazılarına Vuruyor Güneş*, s. 142.

72. J. Bouvaresse, Anan J. F. Lyotard, *Postmodern Durum*, s. 107. 54 numaralı dipnot, Çev.: A. Çiğdem, Ara Yayıncılık, 1990.

min yönsemelerini tartışmak bu yazının kapsamını olduğu kadar benim bilgimin sınırını da aşar, ama şairin nesneye yönelmesinde ve onları ele alışında, Husserl'in söz ettiği "anlam-verici"lik işlevini ve onun "canlandırma" kavramını anımsatan/düşündüren öğeler bulunduğunu söylemek gerekir.[73] Kuşku yok: felsefe yapmakla felsefeyle ilgilenmek ayrı konumlardır ve ikinci tavrın birinciyi kuşatması olanaksızdır. Dolayısıyla şair felsefeden belli *bir şeyi* alır ancak: Bilme ve anlamaya, görme ve göstermeye ilişkin bir tavır sezgisini olsa olsa. Buradan bakıldığında, İ. Berk'in nesneleştirme ve nesnelleştirme çabasında Husserl'in algıya (apperzeption) yönelik betimlemesinde kullandığı "kendi üzerinden dışarıyı amaçlayan bilinç"[74] tanımını anımsatan yanlar bulunabilir. Yine şair düşünmemiş, yani şiirlerini/metinlerini o çözümlemeleri göz önüne alarak yazmamış olsa bile, o metinler felsefecinin, şimdi ile geçmiş ve gelecek arasına koyduğu ilgi-bağlamlarını ve dolayımlarını anımsatabilir ve *Galata* ile *Pera*'nın Husserl'in *de* öngörmüş bulunduğu "zamanın gelecek boyutunu her şimdi-noktasının yapısında yer alan bir ön-beklenti olarak temsil etmesi"[75] gerektiği şeklindeki ilkenin gözardı edildiği duygusunu uyandırabilir.

İster felsefeciden (Husserl) ister şairden (Ponge) gelsin, nesnelerin varlığına ve betimlenmesine karşı uyarılan dikkat, *anlatı alanı*'nın sınırsızca genişletilebileceğini ima eder. Buradan sonrası felsefi değil poetik sorun-alanı'nı oluşturur ama İ. Berk "biraz da olsun *tarihi* yazmak" isteğini peşinen belirtmiş olduğu içindir ki, *Galata* ve *Pera*'nın semantik düzeyini sorunsallaştırma gerekliliği doğuyor. Üst üste yığılmış malzemenin ne anlattığı merak konusu oluyor. Doğrudan doğruya görsel bir sanatın mensubu olan E. Manet, *göstermek* sorununun önemini şu sözlerle vurguluyor: "Göstermek, ölüm kalım sorunudur sanatçı için, sine qua non'dur. *Göstermek* mücadele için dostlar ve müttefikler bulmaktır."[76] İki kitabın neyi gösterdiği/anlattığı ve anlamladığı bu yüzden önem kazanıyor işte.

Metropolün kodları değişken ve çeşitlidir. Bu yüzden labirentte kaybolma ve emilmişlik vehminin aşılabilmesi ya da bu vehme uzak durulabilmesi *kalıcı* kodlar bulunmasından çok birbirini dıştalayan, yalanlayan, geçersizleştiren kodlar üretilmesine ve bunların *çelişkin birliğinin* sürekli biçimde vurgulanmasına, anımsatılmasına bağlıdır. Buysa geçmiş ve şimdi boyutlarında algılanan kentin betimlenmesinde kullanılan malzemenin

73. Nesne ile "ben" ilişkisi çerçevesinde Bkz.: N. Uygur, *E. Husserl'de Başkasının Ben'i Problemi*, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1958; Ö. Sözer, *E. Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı*, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1976.

74. Anan Ö. Sözer, *a.g.e.*, s. 76. 75. *A.g.e.*, ss. 71-72.

76. Anan L. Benevolo, *Modern Mimarlığın Tarihi*, s. 179, Çev.: A. Tokatlı, Çevre Yayınları, 1981.

belirgin bir bilişsel (cognitive) düzenek oluşturmasını gerektirir. Ama İ. Berk metropolü mitik bir kurgu içinde betimlemeye, daha doğru bir söyleyişle kenti *mitik* kılmaya yönelir.

V

> "Tarihi mitlerden yola çıkarak ya da mitlerle açıklamak gibi yazınsal ürünleri mitlerle açıklamak da yanlıştır. Çünkü mit, parascientific ya da prescientific'tir."
>
> *D. Suvin*[77]

> "-Hemen yola çık- der Marco'ya Han, bütün kıyıları ara ve bul bu kenti. -Sonra dön ve rüyam gerçeğe uyuyor mu söyle bana. -Bağışla beni efendimiz: er veya geç o rıhtıma çıkacağım kuşkusuz- der Marco, ama dönüp sana anlatamayacağım onu. Böyle bir kent var, ve de basit bir sırrı var: yalnız gidişleri bilir, dönüşleri bilmez."
>
> *I. Calvino*[78]

Gittiğimiz, gitmeyi arzuladığımız ülkeler de kentler de bizim kim olduğumuza bağlıdır elbet: Güliver kenti, ülke-kenti hem cüce hem dev olarak yaşar. Güliver *aynıdır* ama *yaşantı-gerçek* farklıdır: Mutlu olan mutsuz, güçlü olan güçsüzdür. Şöyle de denebilir: Kent hem düş görmek hem karabasan yaratmak istediğimiz (ve vice versa) tek mekândır. Oyunlarımızı orada *oynuyor* ve orada terk ediyoruz yaşamı, *ölüyoruz*. Dolayısıyla hem komedi hem dram olarak algılıyoruz, yaşıyoruz kenti. Melankolik ve hedonik olan, karşıtlıklarını, daha doğrusu diyalektik iç bağlılıklarını koruyarak varoluyor. Hem *tehlike* hem *eğlence* alanı kent: Nesneleri, görüntüleri üretiyor, sınıyor ve terk ediyoruz. Bu yüzden *fetiş-kentler* kendi kendimizle olduğu kadar tarihle de hesaplaşmak istediğimiz kentler.

Bir kentin, örneğimize bağlı kalarak söylersem, İstanbul'un *varlığı, değeri* nedir? sorusu ister istemez tarih içinde algılanabilecek, temellendirilebilecek bir sorudur. Her yazınsal metin, Suvin'in ve Eagleton'un vurguladığı gibi *tarihe-ilişkin* ve *tarih-açısından*'dır. Dolayısıyla Y. Kemal'in İstanbul'u ile İ. Berk'in aynı kenti bütünlüğü ve semtleri itibariyle anlamaya çalışan metinleri, ister istemez tarih boyutunda *temasa* gelirler. Kıyaslama ya da astlık-üstlük bağlamında değil, deneyimlenen ve deneyimlenmiş ya-

77. Anan Ü. Oskay, *Fantazya*, ss. 49-50. 78. I. Calvino, *a.g.e.*, s. 63.

şantıların şiirselleştirilmeleri ve dillendirilmeleri bağlamında. Şaşırtıcıdır: Anti-marksist Y. Kemal *Levanten* Galata ve Pera'da aramaz kökenini ya da *şiirselini*, tam tersine önemli şiirlerinde İ. Berk'in popülist/sosyalist ütopyasını anıştıracak biçimde *yeni Cumhur*'un *alt-gelir gruplarına* yöneltir dikkatini (Kocamustafapaşa, Süleymaniye'de Bayram Sabahı vb.). Şunu da eklemek mümkün: Y. Kemal geçmişi anımsayışında ve onu yeniden canlandırışında genellikle melankoliktir ve bu yanıyla İ. Berk'in tersine kenti neşelenilen bir *görüntü-alanı* olarak değil gündelik deneyimleri, darbeleri bilincin ve gövdenin üzerinde gözlemlenebilen bir *yaşantı-alanı* olarak betimlemeyi öngörür. Yanılıyor olabilirim, ama *Galata* ve *Pera* yoksullukla hiçbir *duygusal* bağlantı kurmaz, hissetmem onları. Buna karşılık, "fakir Üsküdar"ın ışıkları, bir anlık, daha da önemlisi *estetik* bir teemmülün ürünü olmasına rağmen, yani bir ayrıcalık konumundan dile getirilmesine rağmen, okuru Hera'dan daha fazla çağırır gibidir. Belki de bu kanıya, şairin *Şenliknâme*'den, fenomenolojik şiirlerinden edindiği *kitabi* hava yol açıyor. Aleyhte bir yabancılaştırma efekti: Kitabilik yeniden-canlandırılmak, betimlenmek istenen olgulara ve anlamlandırmalara değil, doğrudan *metne* yabancılaştırıyor.

Şairin kenti mitikleştirme çabası, *Galata* ve *Pera*'da *kurmaca* ile *yapmacık* arasındaki kesinlikle çizilmesi gereken sınır belirsizleşmiş olduğu için, biçim ve biçemin kendisi tarafından engelleniyor. İki kitapta mitik boyut alıntılar ve betimlemeler düzeyinde ve geçmişin yeniden-anımsanması aracılığıyla kurulmak isteniyor. Kentsel mekânın kendisi de o mekânda gerçekleştirilmiş yaşam-deneyimleri de *söylemde* değil anlatıda içeriliyor. Bu yüzden Italo Calvino'nun *Görünmez Kentler*'i uyarıcı bir metin olarak beliriyor. *Galata* ve *Pera*'da mitos *önceden verilidir* zaten ve anlatı onu olduğu haliyle temellük eder. Kurmaca, tam da bu yüzden söylem düzeyine değil biçim-kurgu düzeyine ait kalır. Calvino'nun kurmacası söylem düzeyindedir oysa; düşlemselliğe ve yazıya ait kılınmış tüm o kentler, sonunda okuru bir yere çıkarır: Kurulmuş ve yıkılmış, kurulacak ve yıkılacak nice kentte yaşamın ve ölümün araştırılmasıdır metin. Mitosu görünür kılmak ister Calvino, "çoğul yollar bulunabileceğine ve çoğul sonuçlar çıkarılabileceğine"[79] inanmaktadır çünkü..Şunlardır son sözleri Marco Polo'nun: "Biz canlıların cehennemi gelecekte varolacak bir şey değil, eğer bir cehennem varsa burada, çoktan aramızda; her gün içinde yaşadığımız, birlikte yan yana durarak yarattığımız cehennem. İki yolu var acı çekmemenin: Birincisi pek çok kişiye kolay gelir: cehennemi kabullenmek ve görmeyecek kadar onunla bütünleşmek. İkinci yol riskli; sürekli dikkat ve

79. Anan I. Saatçioğlu, *a.g.e.*, s. 193.

eğitim istiyor; cehennemin ortasında cehennem olmayan kim ve ne var, onu aramak ve bulduğunda tanımayı bilmek, onu yaşatmak, ona fırsat vermek."[80]

Darko Suvin, yapıtı (metni) "mit değil, mythomorphic bir tür" olarak tanımlıyor ve "kurgusal (fictional) bildirimler ya da söylemler"[81] olarak niteliyor. Belki de metne böylesine baktığı için, Calvino da bütün o kent mitosunu, son kertede törel ve felsefi bir göndermeye dönüştürüyor. Mit sorunu çerçevesinde son bir göndermede bulunmak istiyorum, şairin yazarın mitik olan karşısındaki tavrının belirgin bir eleştirelliği yansıtması gerektiğini anımsatmak amacıyla. Michel Tournier'nin yapıtlarında mitos'un (söylen'in) rolünü araştıran bir yazısında Tahsin Yücel şöyle diyor: "Söylen de tıpkı roman gibi bir *anlatı* biçiminde eklemlenir, ama, Claude Levi-Strauss'un söylediği gibi, söylenin *eklemlenimi* aynı zamanda 'içkin bir uslamlama yerini tutar', amacı da herhangi bir 'çelişkiyi *çözümlemek* için *mantıksal* bir araç sağlamak'tır."[82] Dolayısıyla, eğer şair için mitos bir zorunluluk olarak görülüyorsa, bunun *Galata* ve *Pera*'da değil, İ. Berk'in *tüm yapıtında* bulunabileceğini sanıyorum. O mitos'un *kurucu* öğelerinin de şu dizelerde okunabileceğini düşünüyorum:

"gördüm yinelemedi gördüğüm hiçbir şey
böyle yavaş yavaş geçtim insandan insana
insanlaştırdım yavaş yavaş dışımı
böyle karıştım kalabalıklara
kalabalıklaştım böylece."[83]

Galata ve *Pera*'da, şairin "biraz da olsun tarihi yazmak" amacı açısından okuru sallantıda bırakan durumlar olduğu, metinlerin eklem yerlerinin kırılmış bulunduğu açıkça görünüyor. Ama bu noktada, çifte bir sorunla karşı karşıya geldiğimizi de düşünmeliyiz. Birincisi sanatsal/yazınsal bildirimin (mesajın) kendisiyle ilintilidir: Şair, Abraham Moles'in şu tanımını öncelikle göz önünde bulundurur genellikle; bir ön-düşünce olarak değil elbet, doğal olarak; bir varoluş refleksidir adeta: "Mesaj, enformasyon getirmek için, alıcının bilincinin kavradığı evrenden zamansal ve boyutsal olarak *değişik* olmak zorundadır."[84] İkincisi okurla/alımlayıcı ile ilgilidir: Okur, Adorno'nun sözleriyle, "yapıtlara beraberinde sonsuz sayıda *önka-*

80. I. Calvino, *a.g.e.*, s. 172. 81. Anan Ü. Oskay, *a.g.e.*, s. 39.

82. T. Yücel, "M. Tournier ya da Söylen-Roman", *Çağdaş Eleştiri*, sayı 6, s. 14, Haziran 1983. Vurgu benim.

83. İ. Berk, *Kül*, s. 9, Adam Yayınları, 1992.

84. A. Moles, *Kültürün Toplumsal Dinamiği*, s. 89, Çev.: N. Bilgin, Ege Üniversitesi Yayınları, 1983. Vurgulama benim.

bulle, sonsuz bir bilinç kütlesiyle gelir."[85]

Dolayısıyla, *Galata* ve *Pera*, dilin ve yazma'nın sınırlarını arayan, hatta onları zorlamak isteyen değişik bir arayışın ürünüdürler. Sonuna kadar uyulması istenmemiş olsa bile, şairce öngörülmüş amaçlarını gölgeleyen öğeler içermeleri, yukarıda vurguladığım gibi bir tür erotomaniye dönüşmüş anlatma arzusundan kaynaklanmaktadır. Okur da ister istemez, salt *bir şiir*'le karşı karşıya olmadığını gördüğünden, kendi bilinç kütlesini sırt çantası gibi çıkarıp kenara bırakamadan sokulur o metinlere. Şair nasıl bir alıntı kaynağı haline getirdiği geçmişin değişik biçimlerde yorumlanabilecek malzemesi arasında ve güncelin vuzuhsuz yaşanışının örüntüleri içinde yolunu yitirip duruyorsa, okur da önündeki metnin eklemlenmemiş epizodları ve imaları arasında yitirir kendini. Belki şairin kurmak istediği tuzak da budur okura: Kitabın kendisi *labirent* olmuştur. Çıkış yolunu son bir çizgiyle kapatan da şairin kendisidir. Oraya, kitaba hapsedilmişizdir. Yıkamaz ve içinden çıkamayız. Belki Sysiphos'ça, ama bu da mitosun niçin başka bir varyantını oluşturmasın?

Flâneur'ün metropolün tarihsel, toplumsal ve doğal varlığı karşısında ve yaşanmış ve yaşanmakta olan gerçekliğin tam içinde *düşünüme* (reflection) daldığı an ve yerde, yorumlayıcı ben'i ve deneyimi yürürlükten kaldıran ve nesnelere takılıp kalan kartograf *çizime* başlar.

85. T. Adorno-L. Goldmann, "Betimleme, Anlama ve Açıklama", *Defter*, sayı 14, Temmuz-Kasım 1990, s. 41, Çev.: İ. Savaşır.

MİTHAT ŞEN'İN ÇIPLAKLARI

Orhan Koçak

Zavallı bir nesne, gezerken bulduğum bir şey.
Kurmakla tanımak arasında bölünen bir düşüncenin
başlangıcı olmuştu.

P. Valéry, *Eupalinos*

Modern sanat, en uzlaşmasız yandaşlarından Adorno'ya göre, bir "kesinlik ve güven yitimi" ile başlar: Sanatçının elindeki gereçler "içsel zorunluluklarını" yitirirken yapıt da bütünüyle öznel ve "keyfi" bir düzenlemenin ürünü olarak görünür. İyi yapıt, Adorno'ya göre, bu "temelsizliği" — yadsımadan, yok saymadan— yine de bir tür zorunluluğa dönüştürebilen, öznelliğin boşluğuna düşerken bile ortaya bir nesnellik çıkarabilen yapıttır. Ama garantisi yoktur bunun; geçmişte hem değerlendirmeye hem de üretimin kendisine yön veren estetik kategoriler, *a priori* geçerliklerini yitirmişlerdir. Adorno'nun nihai yargısı olumsuzdur:

> Sanatla ilgili her şey sorunsallaşmıştır: İç yaşamı, toplumla ilişkisi, hatta varolma hakkı. Sanata karşı sezgisel ve safyürekli bir yaklaşımın yitirilmesinin karşıt bir eğilimle dengeleneceği, bunu sonsuz olasılıkların boşluğunu doldurmak için fırsat sayan daha refleksiv [kendi üzerinde düşünen - *ç.n.*] bir eğilimle telafi edileceği düşünülebilirdi. Bu gerçekleşmemiştir. İlkin sanatın genişlemesi olarak görünen şeyin aslında onun büzüşmesi olduğu görülmüştür.[1]

Zor bir konumdu Adorno'nunki: Hem modern sanatın serüvenini düşünsel olarak üstleniyor, onu kendi vaatleriyle, kendi ilkeleriyle değerlendiriyor, hem de sonucun bu ilkeler açısından yetersiz olduğunu söylüyordu. Modern sanatın bu çelişkiye katlanamayan daha yumuşak yandaşları, ya temel yitimi sorununu tartışmanın büsbütün dışında bırakmayı yeğlediler, ya da modern yapıtların yine de bir tür zorunluluğu olduğunu kanıtlamanın yollarını aradılar. Bu bağlamda en sık başvurulan örneklerden biri Mondrian'dır. Modern resmi daha geniş bir çevreye sevdirmek için yazıl-

1. Theodor Adorno, *Aesthetic Theory* (Londra 1984), s.1.

mış kitapların çoğunda, bir ağaç imgesinin Mondrian'da bir soyut resme dönüşmesinin evrelerini gösteren resimler yanyana sunulur: İlk resimde, dışavurumcu teknikle yapılmış ve zeminden ayrı duran bir ağaç vardır; kısa bir süre sonra yapılmış ikinci resimde, fiziksel özelliklerinden soyutlanmaya başlamıştır ağaç, üstlendiği duygu yükü de azalmıştır; üçüncü resimde ağaç yoktur artık, sadece zemini çeşitli renk alanlarına bölen çizgiler vardır. Bu çizgilerin vaktiyle bir ağaç imgesinin de çizgileri olduğunu ancak üç resme birlikte bakarsak anlayabiliriz. Burada bir mantıksallık, bir tür iç devinim bulunabilir: Öznenin (ressamın) bakışı, belli bir hedefe doğru ilerlemiştir. Ama bir zorunluluk eksikliği de sezilmiyor mudur? Son resim (asıl Mondrian) ancak birinciden başlayıp kendisine varan soyutlama hareketine başvurmakla "aklanabilmiştir": Resmin zorunluluğunu veren, özerk yapıtın kendisi değil, üretim sürecinin evreleridir. Modern sanat, yadsıdığı *mimetik ilkeye* dönmek, kendini yine onunla temellendirmek zorunda kalmıştır: "Bu soyutlamanın gerisinde gerçek bir nesne imgesi vardı!"

Bunun abartılı bir yargı olduğu söylenebilir; Herbert Read gibi iyi niyetli sanat tarihçilerinin ürünün *hazırlanışını* göstermek için kullandıkları bir açıklama tarzından, yapıtın kendi *değeri* konusunda bir ölçü çıkarılamayacağı öne sürülebilir: Mondrian'ın sonraki soyutlamaları, bir *şeyden* soyutlanmış oldukları için değil, bir denge *tasarısını* (karşıtların birliği, huzurlu oranlar vb.) gerçekleştirdikleri için anlamlıdır, geçmişleriyle değil gelecekleriyle önemlidir, böyle söylenebilir. Ama kolay bir dengedir bu; matematik, bir iç zorunluluk olmaktan çıkmış, bir hesap işlemine indirgenmiştir: Yatıştırılması ve dengelenmesi gereken *güçlerden* yoksundur bu yapıt. Mondrian değil konu: Modern sanat, en "paradigmatik" anlarında kendi dışında aramak zorunda kalmışsa temellerini, en büyük modernistin yapıtlarında bile izlenebilecek bir zaafa bakıyoruz demektir: Picasso'dan da söz edebilirdim: Geçirdiği şaşırtıcı dönüşümler, sanatçının uzun sürmüş ömründen almamış mıdır nihai şefaatini? Bütün bu "mavi", "pembe", "analitik kübist", "sentetik kübist", "neo-klasik" dönemlerin *birbirlerini geçersizleştirmelerini, değersizleştirmelerini* önleyen ve hepsini birden doğrulayan şey, Pablo'nun her şeyi içerebilen yaşamının çizdiği geniş kavis değilse nedir? Bunun bir zaaf olduğunu öne sürdüm: Zorunluluk yine yapıtın berisindeki bir kaynaktan, bazen hedonizmin bazen de çatışmanın alanında gezinen bir araştırma ve üretim dürtüsünden geliyordu. Zaaf, dirençsizlik: *Pazarın* en kolay çekip çevirebileceği şeydir dürtüler. Üretme iştahını, alıcının arzusunun hizmetine koşar pazar. Ve bu arzuya bir nesne yaratır: P. Picasso imzalı bütün işlere belirli bir fiyat biçilmesini sağlayan bir "Picasso" imgesi kurar. Yapıtın *berisinden* gelen zorunluluk, kendisine

uğramadan *ötesine* geçer böylece: Arz ve talep öznelciliği, nesnenin kendisini kısa devreye uğratır gibidir.

Yapıtın kendisinden gelen ve orada tamamlanan bir zorunluluk arıyoruz öyleyse. Sanatçının deneylerini de alıcının hazzını da kendinde toplayan, bunlarla yapılabilecek en iyi şeyleri yine kendi özerk zemininde yapan bir zorunluluk. Nedir bu? Yapıtı rastlansallıktan kurtaran ama dürtülerin şaibeli alanına da bırakmayan bu zorunluluk nasıl tanımlanabilir? Valery'nin *Eupalinos* diyaloğunda geçen bir kavramda bulabiliriz bir ucunu[2]: "Bulunmuş nesne". *Bulunmuş* nesnenin aynı zamanda *yaratılmış* nesne de olduğu bir bölgeyi aydınlatacak bu zorunluluk kavramı. Özgürlükle yasallığın çelişmediği ama birbirine de indirgenmediği bir bölge. En iyi Winnicott anlatmıştır, ben Mithat Şen'in resimlerine bakarken anladım.

Yanlıştır bu yazının başlığı: Mithat Şen'in "figürü", bütün ayrışma, bölünme ve yeniden toplanmaları içinde hep tekrarlanan bu yuvarlak imge, bir gövdeden soyutlanmamıştır. Çıplak gövdenin rastlansallıktan arındırılması ve en temel devinimlerine indirgenmesiyle elde edilmiş değildir bu "modüler figür".[3] Doğrudur, yanlış olduğuna inansaydım kullanmazdım bu başlığı: Çıplağın eski resimdeki işlevini üstleniyor Şen'in figürü: Dürtünün nesnesini, dürtünün ihlal edemeyeceği bir sınırın ötesine yerleştiriyor. Ama önce mantıksal zorunluluk konusunda bir şeyler söylenmeli.

Dizisellik kavramına, çok yararlandığım yorumunda Vasıf Kortun değinmişti:

> Şen'in resimleri dizi halindedir ve sistematik bir yaklaşımdan türerler; ama bir prototipleri yoktur (..) Küçüklü büyüklü, parçalı bütünlü bu dizide bir beden vardır. Tekrarlanırken, imge ile imge-olmayan sürekli birbirini kurar. Kuşkusuz, modüler ve imge-kırıcı bir yapıdır bu gördüğümüz.

Dizisellik, bir ilk imge ya da figürün farklı —ideal durumda bütün— imkânlarının yoklanması ve değerlendirilmesi, Şen'in tekniğini bazı "akraba" çalışmalardan, sözgelimi Ömer Uluç'tan ayırır. Uluç'ta, özellikle son dönem ürünlerinde, aynı amblematik figür, kendisi çok dönüşmeden, resim yüzeyini dolaşır; Kortun'un deyimini kullanırsak, bütün bu "göçebelik" içinde "aşiret" pek değişmez. Burada bir "libidinal haz"dan söz edilecekse eğer, bu hazzın kendi nesnesini rahat bıraktığı da söylenmelidir.

2. Paul Valéry, *Eupalinos ve Öteki Söyleşimler* (İstanbul 1992) s. 46-55.

3. Kavram Vasıf Kortun'un. Mithat Şen'in 7-30 Ocak günlerinde Galeri Nev'de sergilenen işlerini içeren Galeri Nev yayınına yazdığı "Önsöz"de geçiyor.

Şen'in resimlerinde daha huzursuz bir ilgi beliriyor: İmgenin ufalanışını, dağılışını ve yeniden birleşmesini izleyen bir ilgi. *İzliyor*, ama çok edilgince de değil: Onun olası dönüşümlerini hesaplıyor, arıyor, kışkırtıyor. Daha matematiksel ve daha *zamansal* bir çalışma bu (Uluç'tan çok, Sabri Berkel'i anımsatıyor bu yönüyle): Müzikte bir pasajın zorunlu olarak bir başka pasaja yol açması gibi, burada da bir konfigürasyonu zorunlu olarak bir başkası izliyor. Zamansallıktan söz edilmesini gerektiren de bu: Her resmin, yine resim planında, bir öncesi ve bir sonrası var: İlerlemenin basıncı hissediliyor.

Yine de çok abartılmamalı bu dizisellik: Resim, zamansal değil mekânsal bir sanattır eninde sonunda. Müzikteki gibi kesinleşmiş birimler (nota, aralıklar) olmadığı için olasılıklar da sonsuzdur, belirlenmemiştir: Bir dizinin tam bir mantıksal tutarlılıkla başlayıp sona ermesi imkânsızdır. Zorunluluğun asıl belirdiği yer, matematiğin kapsayıcılığından çok, oynaşan figürün *ısrarlı* varlığıdır Şen'in resminde: Gücün, basıncın, zorun alanındayız. Ama sadece boşalmaya yönelen kör ve hesapsız dürtünün alanı değil bu. Hesabın ve örgütlenmenin de alanı. Sanatın mantıksallığını tartışırken, bir "iç mekânın" belirişine dikkat çeker Adorno: "Sanata dışardan ithal edilen bu anti-mimetik mantıksal dürtü, yapıtı bir içsel mekân olarak bütünleştirir. Bu kavrama Kortun'un yazısında da rastlamıştık: "Şen'in resimleri," diyordu, "görselliği ısrarla arkaya iterek mahrem ve psişik bir alan çizer." Farklı kaynaklardan gelen iki basıncın etkileşimiyle oluşan bu iç mekânın terimlerine bakalım şimdi.

Kleincı psikanalizin katkılarından biri, Freud'un "ruhsal aygıt" kavramını deneyime daha yakın, daha duyu' ısal bir düzleme taşıyan "iç dünya" düşüncesidir. Bu düşüncenin tanımlanmaya muhtaç olmadığı, tahlil aracı olarak kullanılmasını gerektirecek bir özgüllük taşımadığı öne sürülebilir: Herkesin bir iç dünyası vardır: Dışa vurabileceğimiz ama kimseye sezdirmeden içimizde de taşıyabileceğimiz niyetler, düşünceler, duygular ve hayallerden oluşur. Fazla doğru olacak bu itiraz, fazla genel. Herkesin bir iç dünyası olmayabilir. Uç noktada, yokluktan ve çılgınlıktan kurtarılmış alandır iç dünya: Varlığı, iç gerçeklikle dış gerçekliğin ayırt edilebilmesine bağlıdır (psikanalist D. Anzieu, ego'yu bir "zihin derisi" olarak nitelendirir: ruhsal alanla nesnel gerçekliği hem ayıran hem de temasa geçiren ara-yüzey[5]). Üstelik, sadece bilinçli düşünce ve hayallerden oluşmaz; bas-

4. T. Adorno, a.g.y., s. 197.
5. Didier Anzieu, *A Skin for Thought* (Londra 1988).

tırılmış ya da silinmiş bilinçdışı içerik ve mekanizmaları vardır. Ama fiziksel bir "yer" değildir; maddesel bir töze bağlanamaz: Bir tür enerjiden (libido) beslenmekle birlikte *temsilin* (görüntü ve simge) alanıdır asıl ve nesnel dünyayı seçebildiği anda bile kendi gerçekliği fantazmatiktir. Bu temsili ve fantazmatik dünyadan yine de bir *gerçeklik* olarak söz edilebiliyorsa, maddeninki gibi bir *direnci* olduğundandır bu. Freud, kişisel olmayan terimlerle tanımladı ruhsal aygıtı: Bazı "kerte"lerden (*instanz*) ya da düzeylerden oluşan bir "topografik örgütlenme", bir "yapı". Kleinci okulun vurgusu, bu yapının içini dolduran ve duvarlarını süsleyen imgeler üzerindedir: "İçsel nesneler": Yaşamaya alışırken içleştirdiğimiz ve yaşamayı sürdürebilmek için içimizde tuttuğumuz imago'lar: Anneye (ve belki de babaya) ait *parça görüntüler* önce, kısmi nesneler; sonra daha bütünlenmiş, daha toparlak imgeler: Yüzler, figürler, ayrılmış ve özerk şekiller, kuşkunun ve aşkın ilk nesneleri. *Kurdum mu yoksa tanıdım mı*, demişti Valery'nin Sokrates'i, *ben mi yarattım yoksa dışarda mı buldum?* İlk nesneler de böyle: Önce resimdir bunlar, ama ayna-resimler, kendi çaresizliğimizi, öfkemizi ve bağımlılığımızı yansıtırlar; sonra, işler yolunda gitmişse eğer, aynaya bakan yüz fazla öfkeli değilse ve ayna da iyi camdan yapılmışsa, bu resimler dış dünyayı gösteren pencerelere de dönüşebilirler: İlkin kurulmuş, yaratılmıştırlar; yerde bulunmuş, dışardan verilmiş nesneler olduklarını da anlayabiliriz sonra. Ama işte bunun için böyle uzattım, *Mithat Şen'in ürünleri kırılgan bir dengenin ürünüdür* demek için: Burada olmayabilirdi bu resimler. Garantisi yoktur çünkü; aksayan, duraksayan, sapabilen bir süreç olmalıdır, iç dünyanın dışa teslim olmadan kendini dışarda ağırlayabilecek ölçüde gelişmesi. Mutlak ve otomatik bir süreç olmamalı, tarih-üstü hiç. Dışavurum bir *-izm* haline gelmişse bu yüzyılın başlarında, ifade saplantılı bir zorlanmaya dönüşmüşse (Kandinsky: "Ne pahasına olursa olsun tinsellik, her koşulda içsellik!"), bir tarihsel belirlenim de işlemiş demektir. Pazarın ve liberal kapitalizmin manastırdan çağırdığı iç dünya, *bütün* dışsallık üzerinde hak iddia ediyordur şimdi: Örgütlenmiş kapitalizmin kendisini de bir makineye, bir aygıta çevirmeye başladığını sezdiği için.

Mithat Şen'in güçlükle korunmuş bir iç dünyayı betimlediğini mi düşünmeliyiz öyleyse? Ortak bir zemini, bazen de ortak bir renk örtüsünü paylaşan bu irili ufaklı "figürler", birbirini sarmalayan, çeken ve iten, uzaklaşıp yakınlaşan ama birbirinde erimeyen bu yuvarlar, iç mekânın ilk sakinlerini mi temsil ediyor? Hayır. Belki. Tam değil. Çıplağın işlevine değinmiştim, bir "ağırlama/ağırlanma" işlemi de söz konusu olmuştu yukarda. Ama şimdi, analistin konuşmasına bir an için ihtiyaç duymadan, resimlerin önünde yalnız kalalım biraz.

Renkler. Renk hem var hem yok bu resimlerde. Şiddetli renk yüzeyleri görürüz, ama benzer bir konfigürasyon içeren bir ikinci resimde bu renk ya geri alınmıştır (beyaz) ya da ilkinin zorunlu bir devamı olmayan bir başka renge bırakmıştır yerini. Renkler şiddetli olabilir ama her zaman coşkulu ya da ifadeli görünmez. Mustafa Ata'nın resminde olduğu gibi renkle bir "hesaplaşma" da yok burada.[6] Işığın ürünü de değil gibidir: Gölgeler ve ton karışmaları yoktur ya da önemsizdir bu resimde: Işığın açtığı bir imkân, bir öznel veri değildir renk; bir "madde" gibidir daha çok. İzleyiciyle ruhsal biralışverişin aracı değildir, Mehmet Ergüven'in deyimiyle esinleyici (*suggestive*) bir işlevi yoktur.[7] Rengin öznel ve dışavurumsal niteliklerinden çok, *öne sürülüp geri alınabilen* bir madde olması önemlidir Şen'in resimlerinde. *Armağan işlevini* düşündürebilir bu, ama armağan seyirciye verilmiş değildir (seyirciyle pek alışverişi yoktur bu resmin; rüşvet vermez ona, kışkırtmaya çalışmaz). Daha çok, geçmişte yaşanmış bir alışverişin resmin içine taşındığını, orada tekrarlandığını düşündürür. Figürün kendisine de yansıyan bu *tekrar* eğilimi (analistin kurnazca gülümsediğini görür gibiyim), rengin şiddetli ama neşesiz ve ifade-dışı niteliğiyle birlikte, bu eski, kökensel yaşantının dehşetten çok uzak olmadığına da işaret eder: Resmin gereçleri, renk, çizgi, figür, travmatik bir deneyimi ehlileştirmek üzere, tekrarın emrine verilmiş gibidir. Yöneltilmiş ya da maruz kalınmış bir saldırının ağrısı mı vardır bu tekrarın kaynağında, suçluluk ve üzüntü mü, yoksa misilleme korkusu mu? Adlandırılamayan bir deneyim olmalıdır bu: Adlandırıldığı anda geçecek, silinecek; oysa resmin öznesi, geçmesini değil denetim altına alınmasını istiyordur: *Sonunda oynayabilmek istiyordur.* Adlandırmanın yerini tekrar, temrin ve çeşitleme alır böylece: Alır, verir; verir, geri alır; siler, değiştirir, verir. Neşesiz bir oyundur bu belki, olsun, sonunda oynayabiliyordur ya...

Figür. Figürde izleyebiliriz bu oyunun sağaltıcı gücünü. Parçalanan, bölünen, yuvarlanan, birbirinin çevresinde dönen, birbirini sıkıştıran, sürtünen biçimler bunlar. Kortun'un "göçebelik" ve "kayma" nitelemeleri çok iyi anlatmıyor bu *birbirinin çevresinde* dönme hareketini: Yer değiştiren, bir *oba* hep; ve obanın resim yüzeyinde gezinmesi de iç ilişkilerinin düzenlenmesine, çatışmaların içerilmesine hizmet ediyor. Şunu söylemek istiyorum: Şen'in resmine yeterince bakıldığında, figürün keskin, batıcı uçlarının tam da bu bölünme, sürtünme ve oynaşmayla giderilmiş olduğu iz-

6. Mehmet Ergüven, *Yoruma Doğru* (İstanbul 1992), s. 198-201.
7. Mehmet Ergüven, a.g.y., s. 78-79.

lenimini edinmemek zordur. Denizin hareketi içinde sürtüşen taşların yuvarlaklaşması gibi, bu figürler de ilk parçalanmanın gerçekleştiği o tarihöncesi travma anında aldıkları düzensiz ve sert biçimi, zaman içinde yumuşatabilmişlerdir: Birbirlerini yoklayarak, sürtüşerek, oynaşarak. Bunun gereksiz bir spekülasyon olduğu söylenebilir: Önümüzde duran, figürlerin söylensel geçmişi değil, bugünüdür eninde sonunda: Geçmişte sivri ve keskin olup olmadıklarını bilemeyeceğimiz ama şimdi yuvarlak ve yumuşak olduklarını gördüğümüz figürlerdir bunlar. Buna karşı, analistten yardım beklemeden şunu söyleyebiliriz: Parçala(n)ma ve kes(il)me sadece resmin bilinmeyen geçmişinde değil, görülen şimdisinde de vardır: İmgenin bütününü içeren yüzey önce kesilmiş, bölünmüş, sonra yeniden birleştirilmiştir. Bu kesme/birleştirme, bazen özgün imgenin (ya da konfigürasyonun) tam olarak kurulmasını sağlar; bazen ayrı bir mantığı olan yeni bir konfigürasyon belirir; ama bazen de "hata"ya izin verilir, özgün imgenin parçaları birbirlerine kavuşamaz. Kasıtlı bir çift-değerlilik, diye söze karışacak analist, seçilmiş bir ikiz-anlamlılık: Özne, manik bir kadirimutlaklık yanılsaması içinde, parçalayanın da birleştirenin de kendisi olduğunu anlatmak, öldürme yetkisinin de diriltme gücünün de kendinde olduğunu kanıtlamak istiyor. Şu kadarını söyleyebiliriz biz: Parçalayan da birleştiren de gerçekten kendisidir; parçalamış ve birleştirmiştir. Kleincı teorinin terimleriyle bir "onarım" ya da "tazminat" söz konusuysa eğer, bu onarım *resmin içinde* yapılmıştır: Resim, ortaya koyduğu bütünsellikle, tazminatın (diriltmenin) ta kendisidir. Evet, bir ikiz-anlamlılık var, bazen birleşmenin askıda bırakılmasından ve hep geçmişteki bölünmenin sezdirilmesinden gelen bir çift-değerlilik var; ama oyunun gereğidir bu. Başka oyun yok mudur, birleştirmek için bölmekten ve bölmek üzere birleştirmekten başkası yok mu? Başka her şey yetersiz, hafif kalır; ağrıya ne yol açmışsa onunla oynanacaktır. Alır, verir; verir, alır; iter, çeker; çeker, iter.

Asgari, minimal bir oyundur bu; oynayabilmek için zorunlu olan bir asgari kendiliğindenliğin ve oynaklığın dışında fazla coşkuya yer vermeyen, kendini bağlamış bir oyun. Minimal olmak zorundadır; rengin şiddetlenip hazza kaymaya başladığı noktada figürün bütünselliğinden kısmak, bütünsel figür belirirken de rengi söndürmek zorunda. Fazla haz isteği sanki kendi karşıtını da uyaracak, eski dehşetin yeniden canlanmasına yol açacaktır. Bundan kaçınmak için, hazzın da acının da ötesinde yer bulur kendine; acıyı emeğe dönüştürür, hazzı alıştırmaya çeker. Eğer bir duyusal (ve duygusal) nitelik aranacaksa Şen'in resminde, *mayhoş* sözcüğü yardımcı olabilir. Güneşsiz ama ışıklı günler, bir de; bulutların arasından sızan ışığın, ısıtmak ve aydınlatmaktan çok, ışıldatmaya yaradığı günler. Valery'nin bulunmuş nesne'sine geldik yine.

Denizin attığı, karanın tutamadığı şey, anlaşılmaz döküntüler (..) Şu denizin attığı şeylerden birini buldum orada (..) Güneşin altında, ıslak kumların üstünde parlıyordu. Aldım; üfledim, paltoma sildim, sonra benzersiz biçimi bütün öteki düşüncelerimi durduruverdi. Kim yaptı seni? diye düşündüm. Hiçbir şeye benzemiyorsun, gene de biçimsiz değilsin. Ey adsız nesne, tanrıların aracılığıyla, bu gece denizin boşalttığı iğrenç şeyler ortasında bana gelen nesne, doğanın oyunu musun? (..) Biçimiyle aynı maddedendi: kuşkulu madde. Sular altında kumlara sürtüne sürtüne tuhaf bir biçimde aşınmış bir balık kemiği miydi? Yoksa denizlerin ötesinde kimbilir hangi sanatçının kimbilir hangi kullanım için yonttuğu fildişi mi? (..) Bulunmuş nesnenin bana çıkardığı zorluk (..) Her yanını inceledim. Tek bir yanıtta durmadan sorguladım onu... Bu benzersiz nesne yaşamın ürünü müydü, yoksa sanatın ürünü mü, yoksa zamanla doğanın oyununun ürünü mü, seçemiyordum... O zaman, birdenbire denize fırlattım onu.

Sanatın mı ürünü, yoksa doğanın mı? Ben mi yarattım, yoksa buldum mu? Herkes sormuştur bu soruyu kendi tarih-öncesinde: Beni besleyen, aradığım anda orada olan bu şeyi ben mi kurdum, yoksa dışardan mı verildi bana? Bu ılık sıvı ve onu akıtan yumuşak, yuvarlak nesne, denetimimde mi yoksa değil mi? Psikanalist Winnicott'u dinleyelim öyleyse:

Anne, başlangıçta, bebeğin memeyi kendi parçası sanmasına izin verir. Meme bebeğin tılsımlı denetimi altındadır sanki (..) Annenin daha sonraki görevi, bebeğin bu yanılsamasını yavaş yavaş kırmaktır; ama bunu başarması için önce bebeğe yanılsama için yeterince fırsat vermiş olması gerekir. Başka bir dille söylersek, bebek, memeyi, kendi sevgi kapasitesinden tekrar tekrar yaratır. Annenin memesi dediğimiz bir öznel olgu gelişir bebekte. Anne, gerçek memeyi, tam bebeğin yaratmaya hazır olduğu yere koyar; ve tam gerektiği anda koyar. İnsan, doğumdan beri, nesnel olarak algılanan şeyle öznel olarak kurulmuş şey arasındaki ilişki sorunuyla uğraşıyordur öyleyse (..) Değindiğim ara bölge, ilksel yaratıcılıkla gerçeklik testine dayalı nesnel algı arasında bebeğe tanınan alandır.[8]

Bu ara bölge, Winnicott'un deyimiyle "geçişsel nesne ve olguların" alanıdır: Dış dünyanın sunduğu ama bebeğin kendi fantazmatik dünyasında bir daha yarattığı nesneler: Oraya buraya süreklenen battaniyeler ve bez parçaları, ilk oyuncaklar, denizin getirip bıraktığı herhangi bir nesne. Önce oyun sonra sanat, ilk alıştırmalarını bu ara bölgede yapar.

Geçişsel nesne ve geçişsel olgu, her insanı, kendisi için hep önemli olacak bir yetiyle donatır: Soruşturmanın ve yargının ötesinde yer alan nötr bir deneyim alanı. Geçişsel nesne, bebekle aramızdaki örtük bir sözleşmeye dayanır; şu soruyu hiç sormayacağızdır bebeğe: 'Bunu sen mi tasarladın, yoksa dışardan mı sunuldu sana?' Önemli olan, bu konuda herhangi bir kararın beklenmemesidir. Soru, formüle edilmeyecektir.[9]

Valery önce sormuştur bu soruyu; sonra, nesneyi geldiği yere geri verir: Sorunun cevapsızlığını, cevaplandırılmaması gerektiğini kabullenmiş

8. D. W. Winnicott, *Playing and Reality* (Londra 1985), s.12-13
9. Winnicott, *a.g.y.*, s. 13-14 ve 113-14.

gibidir. Bebekle annenin, içle dışın, tasarıyla nesnel gerçeğin birbirine yaklaştığı ve bir an için örtüştüğü yerdir "bulunmuş nesne".

Resme dönelim. Şen'in figürleri, ilk iç nesnelerin, anne-baba imagolarının temsilcileri değilse, içle dış arasında yer alan bu geçişsel nesnelerin mi temsilcisidir? Hayır. Belki. Tam değil. Sorun, bu "temsil" kavramının darlığından doğuyor belki de.

Sanat sadece temsil etmez iç dünyayı; düzenlenmesine de yardımcı olur. Sadece imagoların rolünü üstlenecek oyuncular vermez ona; sahneyi de verir. Her türlü nesnel algıda iç dünyanın güçlü ya da silik bir izi bulunur ama sanat da iç dünyanın bir dışsal imge halinde bütünleştirilmesini sağlamak için duyu verilerine adar kendini. Çoğu yapıtta sezilen huzursuzluk, hazsızlık, kökensel bir parçalanmaya, yeniden toplanmak isteyen bir dağılmaya da işaret eder. Sanatçı, içerde onarım yapabilmek için dış dünyada bazı düzenler, düzenlilikler bulmak zorundadır, içerde aradığı düzeni dışa yansıtmak zorundadır. Demek yapıt sadece temsil etmiyordur iç mekânı; kurulmasına, *var edilmesine* de yardımcı oluyordur. Şen'in yapıtıysa sözkonusu olan, bir adım ileride şu da söylenmeli: Bu resim sadece iç dünyanın ve kurulmasının *temsilcisi* değil, bu kuruluş sürecinin *kendisidir*: İç dünya orada oluşmuş, orada ağırlanmış ve korunmuştur. Burada olmayabilirdi bu resim, ama olmamazlık da edemezdi. Kırılgan bir dengenin ürünüydü, ama denge ancak orada kurulabilirdi.

Koru(n)ma sözcüğü geçtiğine göre, bir *asgari nesneden* de söz etmek gerek. Şen'in figürü, artık daha fazla parçalanamayacak kadar yalınlaştırılmış bir biçimdir. Bu figürün bölünmesi, parçalanmaya değil, yine kendine benzeyen figürlerin oluşmasına yol açar gibidir: Küçük ama bütünsel, aynı "aileden" ama özerk ve ayrı durabilen yeni figürler. Figürün yuvarlaklığı da bu dayanıklılığa katkıda bulunur. Daha karışık bir örgütlenmeyi yansıtan köşeli biçimler, üçgenler ya da dörtgenler, değişmeye karşı dayanıksızdır; hareket ve çeşitleme, böyle biçimlerin ya bir daha eski biçime dönemeyecek kadar değişmesine ya da paramparça olup ortadan kalkmasına yol açar. Yuvarlak figür dirençlidir, kalımlı: Bölündüğü zaman yeniden yuvarlanarak bütünselliği olan iki yeni figür yaratabileceğini sezdirir; amblemidir böyle bir sezişin; kalmayı, yok olmamayı görebilen, çünkü isteyen bir bakışın armasıdır.

Şen'in yalın, minimal, kişisellik ve tikellikten uzak figür ve düzenleri de ("elin iz bırakıcı erkesine kapalıdır," diyordu Kortun) bu genelleşmiş ve o yüzden de en az tehdit edilen, en asgari ve en güvenli yapı düşüncesinin olumlanmasıdır. Winnicott'a göre oyun (çeşitleme) yetisinin dayanağı

olan geçişsel nesne kavramı, bir asgari nesne kavramıyla tamamlanmalı. Oyunun kendi harekete geçirdiği enerjilerle tahrip edilmemesini, durdurulmamasını sağlayan etken, bu sonunda varılmış minimalliktir burada. Çünkü o kadar yapıcı olmayan bazı saldırgan dürtülerden de yararlanıyordur oyun: Resim, sonradan birleştirilmek için bile olsa, kesilmiş, parçalanmıştır. Geçişsel nesne kavramı, yapıtın dar ve indirgeyici bir "yansıtma kuramına" alet edilmesini önler: Yapıt bir kişisel iç dünyanın temsilcisi değil, içle dışın, ben ile ben-olmayanın, yapılmışla bulunmuşun, zorunlulukla rastlantının buluştukları ve birbirini silmeden, birbirine indirgenmeden bir an için örtüştükleri yerdir. Ama orada nedensiz ve karşılıksız oyunun yanında, iç dünyaya ilişkin bazı sağaltıcı mekanizmalar da işlemiştir. Kişisel ayrıntılardan ve aşinalıktan arındırılmış bu genel ve asgari yuvarlakların koruduğu (dolayısıyla "yansıttığı") somut bir şey yoktur belki. Daha iyi: Bütünsel onarımın, *her şeyi* korumanın modeli olurlar böylece: Onarım düşüncesinin bir bütün olarak ağırlanacağı yer. Kesmiş, parçalamıştır; üstelik birleştirirken yuvarlağın parçalarını eski yerlerine getirmemiş. Daha iyi: Asgari nesnenin dayanıklılığı, kalım gücü, daha iyi ortaya çıkar böylece: Parçalandığı zaman bile (kenarlarını yitirmemek koşuluyla) eski şeklini ve bütünlüğünü duyuran tek biçim, bu yuvarlak asgari biçimdir; daha örgütlü, daha "kimlikli" biçimler, parçalandıkları ve değiştikleri anda kendi geçmişleriyle bağlarını koparmak ve büsbütün kimliksizleşip yok olmak tehlikesiyle karşı karşıya. Oyun oynayabilmek istemiştir Şen'in resminin öznesi, ama bunun koşulu yaşa(t)maktır. Canlı varlığın asgari ve en kalımlı modeline çekilir böylece, bölünerek çoğalan *protozoa* imgesinden bir sığınak yaratır: Daha örgütlü, daha karmaşık, daha oyuncu figürlerin de kendilerine bir yer bulabilecekleri, kesilme ve parçalanmayı da içerebilen bir sığınak. Kesilme ve parçalanmanın sert çizgisi, yaşamın yuvarlağının kanıtı olur burada: Bir ömrün çizdiği kavis, neresinden kesilirse kesilsin yine de bir kavistir. Ama asgari olmak zorundadır: Sonunda korunmuş yaşam, ancak kesilmeyle, durmayla, bitmeyle kanıtlanan yaşamdır.

Geçişsel ama asgari nesne düşüncesinin hem modeli hem temsilcisi, hem kendisi hem örneği olan bu resimde çıplağın işlevi nerede beliriyor öyleyse?

Yuvarlaklık, her zaman değilse bile çoğu zaman çıplağın egemen özelliği oldu; soyut geometrik figürün kullanılmadığı eski resimde, kadın bedeni, dairenin imkânlarının yoklandığı başlıca alandı. Kortun, Şen'in figüründen de "beden" olarak söz ediyor; daha önce yetersizliğini gördüğümüz bir temsil anlayışına varmamak koşuluyla, doğrudur bu. Renklerin şiddetlen-

diği bazı resimlerde daha da öne çıkar bedensellik; renk de bir an için esinleyici bir değer kazanır: Figürler, kapsayıcı bir sıvı içinde birbirine yaklaşır ama hiçbir zaman içiçe geçmezler. Böyle yaklaşma anlarında figürlerin kenarlarında ve aradaki "sıvı"da beliren ton farkları, hep birbirini çeken ve iten bedenlerin hissettiği basınca, o dehşetten kılpayıyla ayrılmış heyecana ilişkin bir şeyler sezdirir. Ama bir kez daha söylenmeli: Minimal bedenlerdir bunlar.

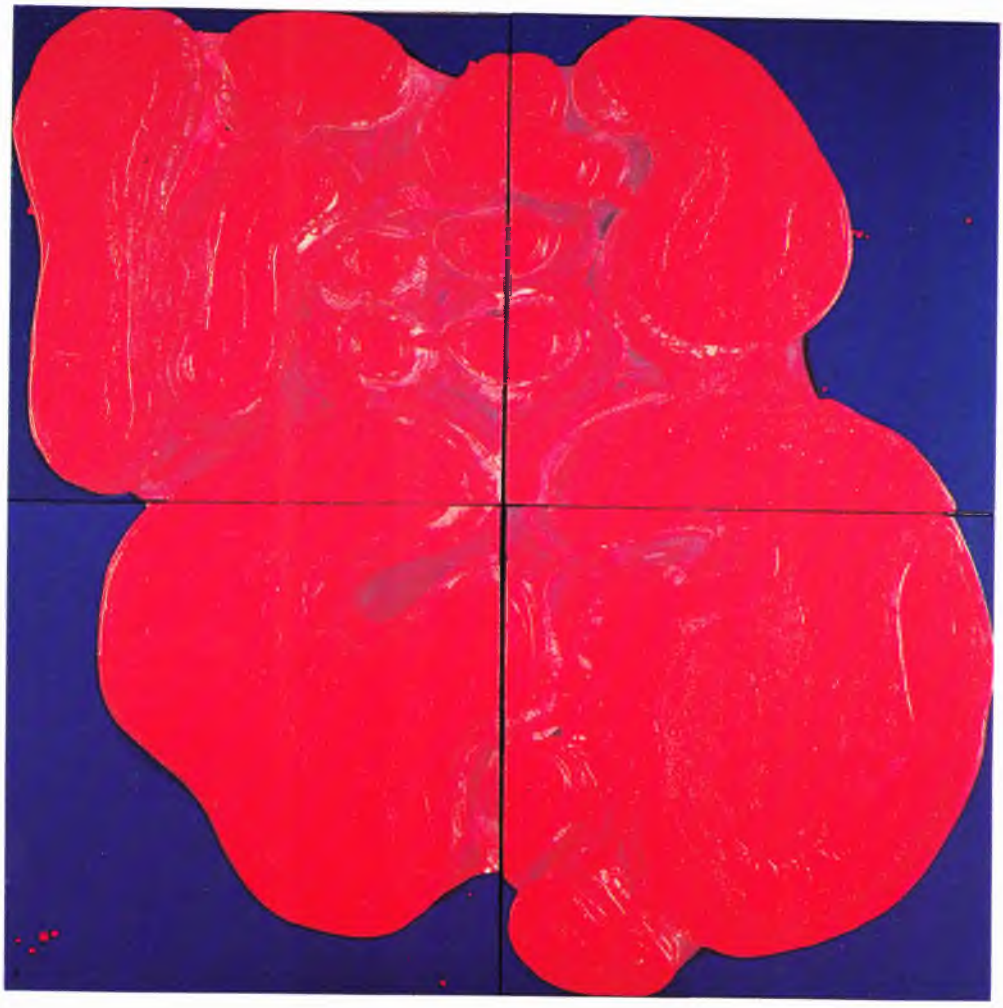
Sanat tarihçisi ve ressam Adrian Stokes, *Çıplak Üzerine Düşünceler*'de, modern-öncesi resimde çıplağın rolünü tartışır. Birtakım kişisel özellikler taşısalar da, Stokes'a göre, asıl etkilerini genellikleri ve bütünsellikleriyle elde eden figürlerdir bunlar: "Yüz ve baş, bedenin parçalarından ibarettir; biçimi ağızın ya gözün terimlerine, tek bir işlevin terimlerine indirgemeyi düşünmeyiz bu resimlerin karşısında."[10] Böyle bir bütünsel ve genelleşmiş çıplağın bir "zihinsel sağlık vaadi" olduğunu da söyler Stokes ve kişisel bir eğilimini belirtir: Modelin kendisine *yabancı* kalmasını yeğliyordur. Tıpkı oyunun birtakım saldırgan dürtüleri harekete geçirmesi gibi, oluşan çıplak da çok sakin olmayan bir enerjinin alanı, libidinal bir ilginin hedefidir. İşte figürü ressamın ve seyircinin açgözlü bakışından esirgeyen ve sürekliliğini koruyan da bu yabancılık, genellik, bütünsellik, kendine yeterliliktir. Bu tür çıplakların bize verdiği rahatlığı, sakin, saygılı duyguyu, çok yakınımız olmayan kişilere gösterdiğimiz saygıya benzetir Stokes: Tanışıklık arttıkça, anlaşmazlık ve huzursuzluk *tehlikesi* de artacaktır. Asgari nesneden minimal çıplağa geldik böylece.

Geleneğin ve teknolojinin kendisine sunduğu gereçlerle çalışır her sanatçı; okulda, kitaplarda, çevresinde, düşlerinde ve gündüşlerinde bulmuştur bunları, kumların üstünde bulmuştur. Kendi tekniğini getirir bunların yanına, disiplinini, huzursuzluğunu ve gecesini verir. Gereçlerine karşı saldırgan davranması da mümkündür, onların maddesel niteliklerine ve özerkliklerine saygılı davranması da. Modern resimde, ikinci eğilimin ağır bastığı anlar vardır: Matisse, Masson, Rothko, Tapies. Sanatçı açısından tehlikesiz değildir malzemeye bu boyun eğiş: Onu süsleme ve sınai tasarımın çok yakınına düşürebilir. Ama özerk ve bütünsel nesnenin kurulması ve korunması adına böyle bir risk üstlenilebilir. Mithat Şen'in resimlerinde de dışavurumsal amaçların ötesinde gerecin maddesel ve nedensiz nitelikleri öne çıkmıştır. Boyanın *ağırlığı* duyulur: Tualin üzerine bir kabartma

10. A. Stokes, *Reflections on the Nude* (Londra 1967), s. 6. Vasıf Kortun da, Şen'in imgesinin "us ve gövdeyi tek alana indirge[diğini]" belirtiyor: "Yani o sadece akılsız bir gövde değildir. Bütün bedendir." Bu metinde alttan alta varlığını duyuran "organsız gövde" (Artaud, Deleuze) kavramının, güçlükle gerçekleştirilmiş minimal bütünselliğin hakkını tam veremeyeceğini düşünüyorum ben.

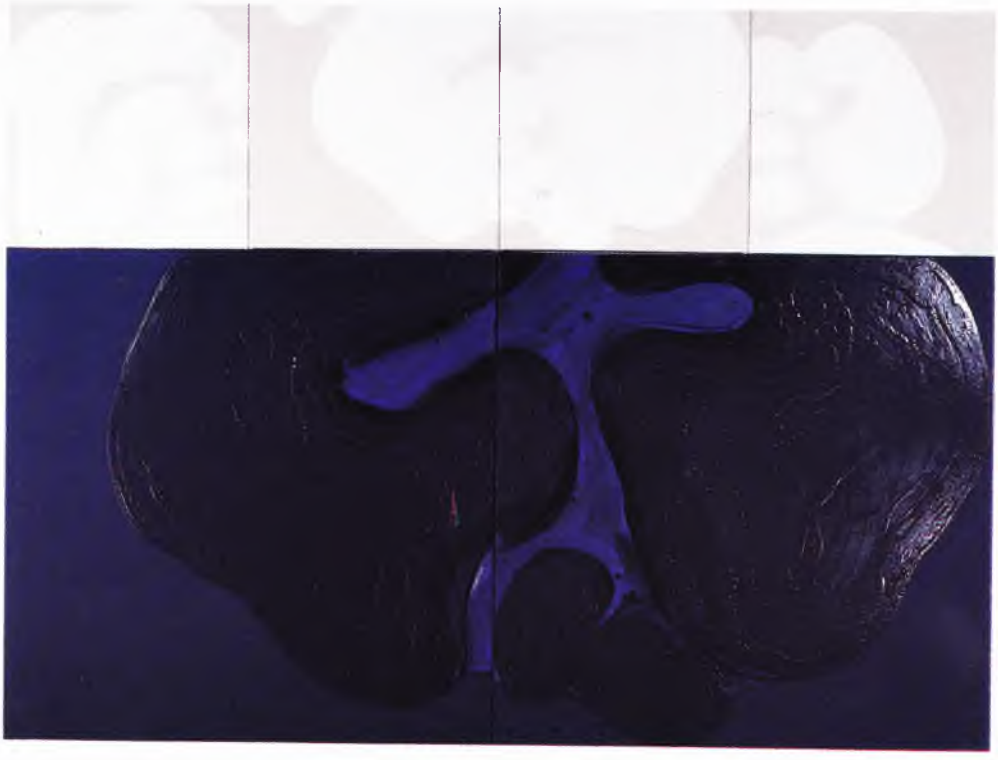
gibi kat kat konulmuştur. Konulmuşun da ötesinde, düşüp parçalanan cıva damlalarının kendiliğinden toparlanması gibi, orada kendilerini oluşturmuşa benzer bu kabartmalar. Heykelin özerk *dokunsal varlığını* anımsatan bir ağırlığı vardır bu resimlerin. Üstelik, dokunamayacağımız için, bizim dokunuşumuzun ötesinde bir güvenli asgari alana çekildikleri için, daha da güçlenir bu ağırlık izlenimi. Sanatçı, gerecinin ağırlığını tartıp hissederken, kendi bakışının ve tekniğinin gerece zarar vermeden ağırlanacağı bir iç mekân yaratmış gibidir. Oyun da oynanır bu iç mekânda: Alınır, verilir; kesilir, birleştirilir; sapılır, varılır. Gerecin ve yapıtın özerkliği bir kez sağlandıktan sonra, yanlış ve keyfî yorumlar bile orada ağırlanabilir. Çekinmiş, duraksamış, reddetmiştik; yorumun ötesinde de yaşayacağını bildiğimiz için korkmadan söyleyebiliriz artık: Evet, güçlükle oluşmuş ve hep tehlikede olan bir iç mekânın ilk sakinleridir bu ayrılıp birleşen figürler, çoğalma güçlerini, ölmeme yetilerini kanıtlamışlardır; hayır, sonunda oynayabilenin kendini denediği o ilk durgun, ağır, yeknesak ve vazgeçilmez oyunu temsil eder bu konfigürasyonlar, evet.

Bizi de ağırladı bu resim, cevapsız sorularımızı, sürçen yorumlarımızı... Diken üstünde değildik. Umarım, bu rahatlık içinde, çok düşüncesiz ve kaba konuklar olmamışızdır biz de.



MİTHAT ŞEN, 92XVII, branda uzerine akrilik, 120x120 cm, İstanbul 1992.

MİTHAT ŞEN, 92XIX, branda üzerine akrilik, 100x200 cm, İstanbul 1992.



MİTHAT ŞEN, 92XX, branda üzerine akrilik, 150x200 cm, İstanbul 1992.

MİTHAT ŞEN, 92XV, tual üzerine akrilik, 200x200 cm, İstanbul 1992.

Süreyya Berfe

AVUNTU

Parlayan gözlerinde avunuyor
sönmek üzere olan
gözlerimin ışığı

Şaşıran gözlerinde avunuyor
artmak üzere olan
yağmurun çığlığı

Islanan gözlerinde avunuyor
çoğalmak üzere olan
yüzümün kırışığı

Arayan gözlerinde avunuyor
gelmek üzere olan
uzak aşkın bakışı

Çırpınan gözlerinde avunuyor
benden gidecek olanlar
sende kalacak olanlar
gözlerinde
avunuyor.

İ K İ B A H A R

Haldun Bayrı

1 Haziran 1991-1 Nisan 1993

"Bu yalnızlık (sorumsuzluk) arzusu (ihtiyacı), ilkokul-öncesi çocukluğun büyülü günlerinden (sürekli oyundan) bir şeylerin çok yoğun olarak — içim nispetinde değil, dışarıyı rahatsız edebilmesi nispetinde yoğun— bugünkü şahsiyetimde süregitmesi ve dış dünyada şahsiyet diye kabul edildiğini zannettiğim şeyin benimkiyle böylesi derin farklılıklar göstermesinden gelmiyor mu?"

Bu durumda, egoizme (bencillik) veya, daha ziyade, egosantrizme (benmerkezcilik) benzeyen şey, o çocukluktan kalma büyüleri bir tür kıskançlık içinde koruma güdüsü* değil mi? Çocukluk mirası da diğer miraslar gibi. İyinin kötünün ötesinde hem alacaklı hem borçlu çıkılıyor.

Rene Char, "vasiyetsiz devraldığımız miras," diyordu galiba. Miras olarak, şekillenmemiş bir hafıza devralındığında, unutuşun önüne geçen her şeyin, aslında hatırlamaya engel olduğu fark edilmez mi? Vasiyet edecek noktaya gelmeden (insanlık aşamasına ulaşmadan) miras bırakan; ancak unutarak taşıyabildiği bir şeyi, farkında olmadan ve birtakım yabancılaşma mekanizmalarının uğultusu içinde, ölmekte olduğunun bilincine varan bir canlıya devreden çocukluk, yabancılaşma'dan aşırı-gerçekliğe (gerçekten daha gerçek) geçildiği zaman**, unutuşun içinde kendini yeniden göstermez mi?

* Burada güdü diye adlandırılan şeyin bilinçle ne ölçüde alışverişi olduğunu da sormak gerekir tabii. Aklıbaşındalık, çok sınırlı bir alanda hareket etme olanağı tanırken, zihin açıklığı, sınırın ötesine yaklaştırır. Güdüyle, aklıbaşındalık değil, zihin açıklığı bağdaşır; zihin açıklığı, nesnesi olmadan hareket etme olanağı verir; aklıbaşındalığın ise nesneye ihtiyacı vardır ve bu nesne (anlam) ihtiyacından ötürü sınırların ötesine bakamaz. Sınırların ötesi çocukluğun vaadidir.

** Yabancılaşma, bir raydan-çıkmayı, aşırı-gerçeklik de bir uyuşma halini (ateş nöbeti, uyuşturucu âlemi, düş gören bir ekran, ya da raydan çıkan tren durduğunda insanın hali) akla getirmez mi? Çocukluğun aczi, muazzam vaadiyle birlikte uyuşma haline daha yakındır.

Hafıza uyuşmasının açtığı gediklerde, korkunç canavarlardan başka kime rastlanabilir? Bu rastlaşmada keşfedilen ve başkalıktan beride bir tanıma izin vermeyen ilişki, toplumsal hayatın hangi ânında münasebetsiz* bir duruma düşmeden mevcut kalabilir? Bu canavarların toplumsal hayattaki birtakım unsurlarda cisimleştirilmesi, tamiri imkânsız bir yenilmişlik duygusunun yörüngesine sokar ancak.

* Bu yazıda, zikredilen münasebetsizlikten bir şeyler varsa, yazının müsebbibi, yazı karşısındaki sorumsuzluğunu mazeret gösterebilir sadece. Bu yazıyla tek bir kişinin ilgilenmesini *gerektirecek* bir şey söylemediğinin bilincindedir; ancak, o ölçüde de kamuya (yani başkasına) açılabileceğini düşünmektedir. Görünür dağınıklığı içinde bu yazı, her yorumun ağırlayabileceği bir boşluğu barındırmaktadır, ona göre.

TARİH KARŞISINDA ŞİİR VE İKTİDAR İLİŞKİLERİ

Mehmet Yaşın

Geceyazısı:
Şiir Tarihten Alınmış Bir İntikamdır

Kayalık bir geçitteyiz. Sıra 12. işimi gerçekleştirmeye gelmişti. Son bir kahramanlık daha yapacak, ancak ondan sonra, iktidar sahibi şairler arasına karışıp, orada sonsuz sevgi görecektim. Herhalde bu kayalık geçit, öldüreceğim ejderhanın mağarasına gidiyor. Kötü kalpli korkunç ejderha, kimsenin tepedeki şatoya çıkmasına izin vermediğinden, benim gibi birçok genç şair orada bekleşiyor.

Bir yol açayım diye, öbür şairler elime dinamit tutuşturup beni yollamışlar. Patlattığım dinamitle beraber havaya uçuyorum. Bana değer verdiklerinden en önde gönderen dostlarım, paramparça cesedimin üzerinden el ele atlayarak, güle sevişe geçip gidiyorlar.

Yol açıldı.

Daha önce, şiirin şatosuna çıkıp, öyle yüksek bir yerde oturduğum için, söylediğim şiirlerle dikkatleri çekemedim. Arkadaşlarım da, yoksunluğunu çektiğim şeyleri bana veremezlerdi. Yol, patlattığım dinamitle açılıyor açılmasına, ama ben de altında kalıyorum.

*

Ölürken, ilk kez bu kadar şiddetle, hayattan ne beklediğimi düşünüyorum. Yani asıl, ama asıl istediğim neydi? Sevgi. Sevgiymiş!.. Tabii, böyle bir şey isteyeceğimi düşünemedikleri için başkalarını suçlayamam. Herhalde, dünyamızda var olan herhangi bir şeyi istediğimi sanıyorlardı: Para, ödül, mevki, iktidar... Sevgiyi şimdi nereden bulsunlar! İmkânsız.

Kollarım, bacakları dinamitin patlayışıyla havaya savrulurken, inanılmaz bir hızla düşünmeye devam ediyorum: "Demek ki ben, imkânsızlığın buyrultularını umutsuzca yerine getirmek için yaşıyordum. Tarih, iktidar anlamına geliyorsa, karşı-Tarih de, karşı iktidardır. Demek ki ben, bir

şair olarak, her türlü iktidarı reddederken bütün Tarihi de reddetmişim!"

Ölüm anında bile, içimden geçenleri işiten esin-perimin sesi yankılanıyor: "Sen tarihi reddetmemiştin, Tarih seni reddetmişti. Şiir, diye diye Tarihin dışına düşmeseydin, iktidarın dışına da düşmez ve böyle acınası bir biçimde imha edilmezdin!"

Tamam işte, bu! Eğer, Tarihsel gerekircillik diye bir şey varsa bile, ben, onun içinde bir taraf olduğumdan değil, düpedüz dışına çıktığımdan dolayı imkânsızdım. İktidardakilerin veya iktidara geçmeye çalışanların çıkarına göre formüle edilen bu mecburi Tarihsel-gerekirciliğe razı olup da, bir ulusla, bir halkla, bir sınıfla, bir toplumsal grupla birlikte ölmeyi içime sindirebilseydim, oh ne güzel, kahraman(ları) olacaktım! Oysa şimdi, kendi bireysel varoluşumun şiirini, Tarihsel gerekliliklerden ve toplumsal iktidarlardan ayırmaya kalktığımdan, bir lanetli gibi tek başıma ölüyorum.

*

Ölmek üzereyken son kez şunu duşunuyorum: "Şimdi yerdeki cesedim hakkında kendilerini haklı çıkaracak açıklamalar bulur bunlar." Sözgelimi, dinamit patlatmayı kabul edişimi şiirde önder olma hevesi diye açıklarlar. Şöyle konuşmalar geçer aralarında: "Şaşkınlık. Tutarsızca tutuyordu dinamiti. Zaten, neydi o Elence-İngilizce-Levantence bozması dili. Türk (ulusal) Şiirinin (merkezi) izleklerine takılsa böyle olmazdı. Bunalım geçirdiğini sanıyorum. Protesto ha, aşırı toplumculuğun akıbeti budur işte. Daha neler, feci şekilde bireyci bir imgesel atıştı yaptığı. Dinamiti patlatırken ölmesi kendi dikkatsizliği. Bu ölümün de açıkça kanıtladığı gibi kapasitesi bu kadarmış. İlgi çekmek için intihar etti."

Hayır, bunların hiçbirini demiyorlar. Gözyaşları içinde, tabii ki yapma çiçekler getiriyorlar öldüğüm yere. Bir dergi, hakkımda özel bir şiir bölümü hazırlıyor. Dönemin şiir seçkisinde ise, Kaan İnce ile Nilgün Marmara'yı takiben yerim ayrılıyor ve alfabetik sıra yüzünden en sona düştüğüm belirtiliyor. Sonra bir şiir barında anma toplantısı düzenleniyor.

O an dirilmek istiyorum. Bir yargı-meleği kılığına giren esin-perim dirilemeyeceğimi bildiriyor. Diyor ki, kimsenin suçu değil ölümün, hayatın da kimsenin suçu değildi. Bu biçimde ölmen gerektiği için doğmana karar verilmişti. Kim karar vermişti? Tarih! Tarihe kim karar vermiş peki? Kendileri hakkında karar verilmiş insanlar karar vermiş, diyor melek. Aklım karışıyor. Birden, asıl ilgilendiğim şeyin, intikamımı nasıl alacağım olduğunu hatırlıyorum. Melek, yani yargı meleğim kılığındaki esin-perimden söz ediyorum, diyor ki, Tarih intikamdır. Gene aklım karışıyor. Ben... diye

ağzımı açıyorum. Lafı ağzıma tıkıyor: Sen Tarihin bir nesnesisin. Üstüne basa basa tekrarlıyor:

"Nesne."

*

İyi de, bana ne diye Tarihin öznesi olduğum öğretildi? Neden izin verildi, kendimi yaparken Tarihi de yaptığım evhamlarına kapılmama? Ben yapılan'sam, beni yapan kim? Tarihsellik... diyerek söze girişen meleğe itiraz etmek için elimi kaldırıyorum. Melek, hâlâ intikamla ilgili sorular soracağımı sanarak, tamam, diyor, senin intikamını Tarih alacaktır. Hayır, ben almak istiyorum kendi intikamımı! Birden, kimseyi ilgilendirmeyen kişisel sorunlarımı, tipik bir şair tavrıyla, ahirette bile tartışmaya devam etmekle suçlanacağımı hissederek ekliyorum: "Yani bu, şahsi intikamım sanılmamalıdır, şiir adına Tarihle hesaplaşmak gerektiğinden Tarihsel-dışı sorumluluk duyduğum bir intikam olup..." Renk vermeden yüzüme bakan melek dinginlikle yineliyor: "Bu intikamı Tarih alacaktır." Artık tam bir isyan halinde, "bu olamaaaaaz," diye bağırıyorum, "çünkü ben Tarihten intikam almak istiyorum."

Yer gök sarsılıyor. Tarih tanrıdır, diye gürlüyor meleğin sesi. Ben hiç oralı olmaksızın, bizim cemaatin gettolarında ve Türk öğrenci derneklerinde edindiğim eski alışkanlıklarla Tarihe laf yetiştirmeye devam ediyorum: "Tarih dediğiniz o şey yoktur, özgürlüğümü gaspetmek için uydurduğunuz bir yalandır bu! Velev ki Tarih diye bir şey var, ama ben bir şair olarak onun dışında yaşayıp öldüğüme göre, benim için yok olmaya devam edecektir."

*

Beni cehenneme gönderiyorlar. Kolumdan sürükleyen zebanilerin mağara insanları gibi postlar giyen X-1 (dergi yönetmeni iktidar sahibi bir arkadaşım) ile X-2 (yayınevi yöneticisi iktidar sahibi bir başka arkadaşım) olduğunu fark ediyorum. "Arkadaşlık başka, şiir-iktidarı işi başka," diyor X-1. X-2 ise gözlerini kaçırarak ekliyor, "n'apalım, senin cehenneme bırakılman Tarihsel bir görevdir." Bakıyorum ki cehennemdeki bütün ölüler şair. Melek diyor, cennete gitsen de durum değişmeyecekti, bütün ölüler şairdir. Beni ateşler ortasına atıp giderken, elveda nesne, diyor. Üstüne basa basa tekrarlıyor gene:

"Nesne."

Soruyorum: "Nesneysem işlevim neydi dünyadayken?" Sen hiç dünyada olmadın ki, diyor melek. Kendi kendime, acaba dünyadayken de mi

ölüydüm yoksa, diye duşunurken, melek afallamış yüz ıfademi fark etmiş olacak ki, açıklamada bulunuyor: "Seni dünyaya bıraktığımızda şair olacağını biliyorduk. Ama sen, şiir olmak ile şair olmayı birbirine karıştırdın. Estetik bir tavırla hayatla ilişki kurma girişimin yüzünden tarihsel işlevini kaybedip, dünyadışı bir duruma düştün. İşte sonunda da, sevgi, diye diye ölüp gittin!"

Peki ya ne demeliydim hayatta kalabilmek için? Melek, artık çok geç gibilerden omuz silkerek, yarım ağızla yanıtlıyor sorumu: "İktidar, demeliydin kuşkusuz. Dünyada başka ne istenebilir ki! İktidar olamayan intihar eder. İnsanlık Tarihi denen şey, iktidara gelenler ile intihara gidenler arasındaki savaşlardan ibarettir."

*

Cehennemin bahçe-kapısı eşiğinde meleğin vereceği yeni Tarihsel görevler için bekleyen arkadaşlarım X-1 ve X-2, gözlerinde içten içe ışıldayan bir sevgiyle, belki de suçluluk duygusuyla, birbirlerinin sözünü keserek son bir defa benimle konuşuyorlar: "Dünya böyledir işte. N'apalım ahiret de böyleymiş. Savaşın kendisine karşı çıkacağına, savaştaki düşman tarafa karşı çıkmalıydın, bak o zaman nasıl bir çağının-tanığı-şair olur ve böyle tarih-dışına atılmaktan kurtulurdun. Sana yüz defa söyledim, iktidarsız Tarih, Tarihsiz iktidar olamaz diye. O kadar şiir uyduracağına, sen de kendin için bir şiir-Tarihi uydursaydın, hiç değilse orada bir iktidara sap olurdun. İnsanlar arasında estetik yöntemlerle kalıcı ilişkiler kurulamayacağını bilmiyor muydun? Senin imkânsızlığın burada. Ömrün boyunca amacı kendisi olan ilişkiler arayıp durdun. Tarih, iktidar ilişkilerinden ibaret olduğuna göre, amacı sadece kendisi olan bir insan ilişkisi mümkün mü Allah aşkına?"

Son bir çabayla dudaklarımı kıpırdatıyorum: "Şiir..."

Sert bir biçimde sözümü kesiyor, şimdi yargı-meleğim olan eski esinperim: "Gülünç!" Birden şairlerin dünya karşısında gülünç olduklarını düşünüyorum. Çünkü dünyanın bir Tarihi, her Tarihin de bir iktidarı var. Oysa şiirin amacı kendisidir. Estetik... Melek aklımdan geçenleri okumuşçasına, bıkkınlık içinde başını sallıyor: "Şair! Ey kendini şiir sanan şair! Öldüğün halde saflığa devam ediyorsun hâlâ. Şiirin amacı kendisi olsa da, şairin amacı, dünyadaki herkes gibi bir iktidar elde etmektir." Ben bir defa daha afallıyorum. Melek ise, gözlerini küçümsemeyle kısarak mırıldanıyor: "Hâlâ anlamıyor, sadece bir nesne değil, sen aynı zamanda aptal bir nesnesin!" Sonra tekrarlıyor bunu:

"Aptal nesne."

[Arife gecesi gördüğüm bu düşü neye yormak gerektiğini doğrusu bilemiyorum — hoş, bayramın üçüncü günü aşağıdaki yazıyı yazarken bu düşü çoktan unutmuştum ya...]

Gündüzyazısı:
Şiir Tarihle Birlikte İktidarı da İnkâr Eder

Şairler, "tarih-dışı" konumları yüzünden, tarih-içinde hep önemsendiler. Resmi-tarih gibi, sevimsiz buldukları tarihsel belirleyiciliği de inkâr ederek bile isteye ölüme giden şairlerin adları, hayretle karışık bir hayranlıkla anıldı. Her ülkede, en önemli şairlerin yaşamöyküleri, adeta birer şiirsel yapıt gibi ele alındı. Türk şiirinde de, böyle öneme sahip şairler az değildir.

*

Ne var ki, bir şairin önemi artık tarihin yargısına pek bırakılmıyor. Bu bakımdan, son 10-15 yılın şiir yazılarında göze çarpan "En Önemli Şairler" listeleri, herhalde dönemin tipikliklerinden biridir. Şiir-eleştiri, değerlendirme, söyleşi ve soruşturmalarının neredeyse değişmez bir bölümü haline gelen ve "eski" şairlerden çok, o gün ortada bulunanları ele alan bu listelerin üslubu, genellikle popüler kültürün *top ten*ini çağrıştırıyor.

Her ne kadar, liste verme âdetini sevgili Cemal Süreya'nın çıkardığı söyleniyorsa da, onu geleneğe dönüştürenler, izleyicilerini yaratarak şiirde kalıcı iz bırakmayı uman bazı yetişkin şairler, ama asıl kendileri de listeye girmeye çalışan bazı genç şairlerdir. Özellikle gençlerin hazırladığı "En Önemli Şairler" listelerinin çoğundaki mantık, rakip sayılan şairler ile kimi edebiyat otoritelerine karşı, kendi yakınlarını ya da yakınlaşmakta yarar görülenleri, yani şiir-iktidarı yolunda yandaş olacağı umulanları öne sürmeye dayanıyor.

Bunlarda sevecenlik duygusu uyandıran bir yan da yok değil hani: Zavallı dünya acemisi şair, artık o da piyasada tutunabilmek için *show* yapmaya, medyada görünen öbür sanatlar gibi *top ten*ler hazırlamaya kalkışıyor, ama n'apsa yüzüne gözüne bulaştırıyor! Çünkü şair, istediği kadar yeni marka reklamlarındaki gibi kendini etiketleyip piyasaya sürsün, şiir bir türlü metalaşamadığından, iktidar hiyerarşisinde şiir yoluyla bir statü elde etmek gene de mümkün olamıyor.

Sanırım, edebiyatın öbür türleri dahil şiirden başka hiçbir sanat alanın-

da, böyle amatörce tanıtımlara pek rastlanmaz. Bunun bir açıklaması, şiirdeki iktidar ilişkilerinin kayganlığında bulunabilir. Bir değişim değeri kazandığı için medyada reklamı yapılan öbür sanat ürünlerinin, sözgelimi *top ten* listeleri, piyasa kurallarını gözetmek, piyasa araştırmalarına dayanmak, hiç değilse piyasadaki arz-talebin işleyişine ayak uydurmak durumundadır. Ama bir türlü, ya da onca çabasına rağmen, "mal" olmayı beceremeyen ve de profesyonelleşemeyen şiirin piyasadaki yeri nedir ki!

*

Daha önce Batı'da yaşanan, sanatın "metalaşması" süreci, belki geç kalmışlık, belki gerikalmışlıktan, Türkiye'de büsbütün çarpıcı bir biçimde yaşanıyor.

Sanatı, alınıp satılabilen bir metaya, neredeyse öylesine bir değişim değerine dönüştüren bu süreçle birlikte, sanatçılar, kısa zamanda sistemin organik birer parçası, iktidar ilişkilerinin sıradan unsurları oldular. Sanatçılar, iktidar kurumlarıyla organik bir bütünleşmeye girmeyişleri veya giremeyişleri sayesinde elde ettikleri o eski saygınlıklarını hemen hemen yitirdiler. Onlar, "dışardakiler" olarak, düşünsel faaliyeti ve estetik değeri temsil ederken, adları giderek daha çok para ve güç mekanizmaları içinde anılır oldu. Yabanıl bir kara-orman bitkisi gibi hızla gökdelenlere tırmanıp, görünmez köklerle dört bir yana dal budak salan Türk kapitalizmi, sanatçıların "dışarık" konumlarından kaynaklanan ve Kemalizmin elitist yanılsamalarıyla beslenen, ama sanki üstün ve ayrıcalıklı bir sosyal statüymüş gibi görünen o saf tarihlerini vahşice sona erdirdi.

Şimdi resim, müzik, sinema gibi sanatların tümü de büyük paralara konu olan, sistemin kendini yeniden üretmesine katkıda bulunan ve güç odaklarıyla kurumsallaşmış bir alışverişi sürdüren birer meta sayılıyor. Giderek magazinleşen, TV'de görünenin taklidine dönüşen dünyamızda her şey pazar için, pazarla birlikte ve pazar tarafından dır. Pazara çıkan ressam, resmi ile, müzisyen, müziği ile iktidar hiyerarşisinde yükseliyor. Tabii, "teknolojik sanatlara" açtığı umutsuz savaşı kaybedeceğini kavrayan edebiyat da, bu iktidar kavgasına katılmaktan geri durmuyor: Değişim değeri yükselişe geçen sanatlarla ister istemez yakınlaşarak yeni anlatımlar, yazınsal türler, post-modern *fiction*lar geliştiriyor. Resimli-romanlar, çizgi-romanlar, anı-romanlar, deneme-romanlar, polisiye-romanlar, senaryo-romanlar... *best-seller* oluyor.

Ama göründüğü kadarıyla, bütün sanat dalları ve edebiyat türleri içinde bir tek şiir, iktidarla ilişkisinde yine sınıfta kaldı. Şiir, öbür sanat ürünleri gibi piyasaya sürülmüş, dolaşımdaki popüler bir mal olmadığı için, sınıfı geçmeye çalışan şairlerin gittikçe daha fazla kullandıkları magazin yöntemleri de, şiir-ürünlerini yaygınlaştırıp satışını artırmaktan çok, şiir-iktidarında mevzi elde etmek gibi bir işlev görmeye başladı.

Sözgelimi resim ve müzikte olduğu gibi, şiirin bir değişim değerinin bulunmayışı yüzünden, şair de, şiiriyle ekonomik güç elde edemiyor, iktidar hiyerarşisinde yer alamıyor ve sistemle bütünleşemiyor. Genelde yazarlar, "meslekleriyle" geçinebilmek bakımından öbür sanatçılardan daha şanssızdırlar. Yine de, romanlarından, denemelerinden, oyunlarından kazandıklarıyla yaşayan yazarlar vardır. Oysa bir şairin, sadece ve sadece şiir kitaplarının telifiyle yaşaması bugüne kadar mümkün olmadı. Sistem şairi, ancak bir reklam-metni yazarı, bir şarkı-sözü-yazarı, bir gazete-haberi-yazarı, bir politik-bildiri-yazarı, bir TV-senaryosu-yazarı olarak kullanabiliyor. Onu, şairliğin dolaylı biçimde işe yaradığı bu türden kârlı iş kollarında ya da kayda değer toplumsal işleve sahip alanlarda devreye sokabiliyor, o da sokabilirse tabii.

Kâh büyücü, kâh kâhin, kâh derviş kılığına bürünen şairin, yüzyıllardan beridir süregelen o ünlü uzlaşmazlığının nedeni, şiirin uzlaşmaz doğasında aranmalıdır, yoksa şairin olağanüstü, açıklanamaz güçlerinde değil. Hele hele sisteme kahramanca başkaldırmasında hiç değil! Çünkü şair, sisteme katılmayı istese de, şair kimliğiyle, yani sadece şiirleri aracılığıyla, sistem tarafından kabul edilmiyor, dahası dışlanıyor. Böylece, öbür sanatlardan farklı bir biçimde şiir, büsbütün sistemdışı bir varoluş biçimini sürdürmek zorunda kalıyor.

Bugüne kadar sözün gücüne ve şairin estetik yaşama tarzına çok değinildi. Oysa şair, tarih boyunca hep başkaldırıyı temsil etmişse, her düzenle çatışmışsa bunun temel nedenlerinden biri, kabaca söylersek şiirin ekonomik değersizliğidir. Onca yoksunluk içinde kendini önemseme ihtiyacını herhalde daha fazla duyan şairler, doğrusu böyle "kaba" bir gerçeği işitmekten pek hoşlanmazlar. Toplumsal dinamizmde oynadıkları öncü isyankâr-kışkırtıcı rolü, şiirin doğasında aramaktansa, kendi şair doğalarında aramayı tercih ederler. Çoğunlukla şiirin yaratıcıları olarak övünür, ama kendilerinin de şiir tarafından yaratılmış olduklarını düşünmezler.

*

Düzene başkaldıran, daha doğrusu başkaldırmaktan başka yol bulamayan devrimci, ihtilalci, anarşistlerin yanı sıra, alkolik, gezgin, maceraperest,

eşcinsel ve uyumsuzlar da en çok şairler arasından çıkıyor. İntihar eden şairler o kadar çok ki, hayat tarzlarıyla olduğu kadar seçtikleri ölüm biçimiyle de öbür sanatçıları solluyorlar. Nedeni açık, marjinal hayat tarzını ya da sistemdışı tavrı, şiiri *hobi* değil, ama bir yaşama biçimi edindikleri sürece isteseler de değiştiremiyor ve bir ölüm oyunu oynuyorlar. Görünürde ise, onları düzen değil, gene kendi ellerindeki dinamitin infilâk etmesi yok ediyor.

İş güç sahibi olup kendi düzenlerini kuran birçok insanın, hâlâ beş para etmeyen şairliğe heveslenmesinde, belki de paranın üzerlerine bulaştırdığı kirden arınma arzusu saklıdır. Hele iş dünyasına henüz katılmamış gençlerin şiir hevesi bir bozulmamışlık işareti gibidir. Birçok insan, şiiri, para ve iktidar mücadelesini her alanda sürdüren bugünkü toplumsal ilişkiler karşısında, neredeyse sığınılabilecek tek "saflık" olarak görmektedir.

Şairin iktidar kurumuyla ilişkisi son derece ilginçtir. Ressam ile resim, mevcut sistemde tanımlanabilir, bir ve aynı iktidar yapılanması içindeyken, şiir ile şair tanımı pek de belli olmayan farklı iktidar biçimlerinde yer alırlar. Şiir kurumlaşması içindeki iktidar, "En Önemli Şair"e ait değildir. Çünkü, şiir-iktidarı, şairin yaratıcılığından oldukça göreli bir bağımsızlığa sahiptir. Şiirleriyle çok "Önemli" sayılabilecek bir şair, şiir-iktidarı kurumu içinde "Önemsiz" olabilir. Sözgelimi, Fazıl Hüsnü Dağlarca'nın bugünkü Türk şiiri içindeki yeri aşağı yukarı böyledir. Dağlarca, herhalde, Türk şiirinin yaşayan "En Önemli Şairidir", buna rağmen şiir-iktidarının gündemini belirlemek anlamında "Önemsiz" şairdir.

*

Şiirdeki etkinlik, şiir yazmaktan çok şiir hakkında yazmakla ölçülür oldu. Bir şair, birikimini, illâ ki şiir hakkında yazarak sergilemek zorunda değildir. Öncelikle şair kimliğiyle kendini kabul ettirip, kültür ve düşünce dünyasında iz bırakan Konstantin Kavafis gibi şairler de vardır. Ama sadece şiiriyle seslenmeyi yeğleyen "sessiz" şairleri, günümüzün gürültülü dünyasında işitebilmenin imkânsızlaştığını düşünenler, ne yazık ki büsbütün haksız sayılmazlar. TV-reklamı bilginin, magazin-yazısı düşüncenin yerini alırken, son10-15 yılda ortaya çıkan "eleştirmen-şair" tipinin de, şiirimizde *top ten* listesi hazırlayıcısına dönüşmesi anlaşılabilir bir şeydir. Gerçekten bir şairin önemini, ancak ve bizzat şiirleri ortaya koyabilir. Şairlerin, kendi şiirlerini açıklayıp savunmaya zorlanması bile, şiirsel yaratıcılığın yetmediğinin bir işaretidir. Kaldı ki, gerçekten "Önemli" sayılması gereken şairlerin hemen hemen tümü, şiir dışı etkinlikleriyle de şair kimliklerini sürdürebiliyorlar: Bir kısmı yayınevlerinde, dergilerde yayın yö-

netmenliği, yazarlık, eleştirmenlik yapıyor. Bir kısmı sinema, müzik, tiyatro gibi popüler sanat dallarında faaliyet sürdürüyor. Bir kısmı ise, edebiyatın diğer türlerinde de ürünler veriyor ya da yazarlıkla ilgili kurumlarda rol oynuyor. Bütün bunları yapmak kınanacak bir şey değil kuşkusuz. Ancak, kültür-sanat piyasasındaki iktidar mekanizmalarına ağırlık koymaksızın kendi köşesinde iyi şiirler yazmanın artık büsbütün yetersiz kaldığını gösteriyor.

• Yürekten bir şiir okuruysanız, bu dediklerime itiraz edip, "şair oturup şiirini yazsın, iktidar ilişkileri nesine," diyebilirsiniz. İyi de, şair iktidar ilişkilerine bulaşmasa bile, iktidar ilişkilerinin şaire bulaşması nasıl önlenecek? Ya da önlenmeli mi? Ya da?..

Ya da şöyle bitirebilirim yazımı: Piyasa-miyasa, iktidar-miktidar hepsi boş şeyler, eninde sonunda iyi şair, kendi "iyi iktidarını" kurar!

(Düş görüyorum...)

İkinci Geceyazısı:
Tarihte Tekerrür Denen Şey Şiirin Nakaratıdır

Cehennem ateşlerinde, alevden bir demir gibi yana yana eriyeceğim sırada, nasıl olmuşsa uçmaya başlıyorum. Önüme bir yeraltı-ırmağı çıkıyor. Buz gibi su bedenimi daha da sağlamlaştırıp geri sunuyor bana. Sonra sulara kapılıp, ölüm-ülkesindeki temyiz mahkemesi gibi bir yere varıyorum. Yargı-meleğim kılığındaki esin-perim orada, tok bir sesle konuşuyor: "Toplumsal ve kültürel sistemi dinamitlediğine inandırılıp Tarih tarafından intihar ettirilmen iptal edilmiş bulunuyor. Tarih-tanrı, iktidardan kaçınılamayacağını artık anladığın ve dünyada yaşamaya müsait bir hale geldiğin kanısına varmıştır. Son zamanlarda kaleme aldığın makaleler de buna delil teşkil etmektedir. Seni hayata döndürecek olan Tarihin buyruğu, bir şair olarak kendini şiirden ayırmandır. Yeniden intihar etmeni önleyecek bir iktidar elde edip Tarihsel işlevlerini yerine getirebilmen, ancak şiirini içinden çıkarmanla mümkündür. Şimdi şiirini çıkarıp buraya bırak ve dünyaya dön!"

Hiç beklemediğim bir sırada art arda gelen farklı duyguların şokuyla dilim damağıma yapışmış kekeleyerek soruyorum: "Ama şiirim... Şiirimsiz ben n'aparım?.." Melek, kuşkuya meydan vermeyecek bir kesinlikle yanıtlıyor: "Şiirin de senin peşin sıra ölüm-ülkesinden yukarıya çıkacaktır. Şiirin artık içinde olmasa da, şiir-iktidarı amacıyla gerektiğinde kullanabil-

men için yakınında bir yerde bulunacaktır. Ne var ki, şiirim benimle geliyor mu, diye arkana bakayım deme sakın, yoksa dünyaya dönüş şansını sonsuza kadar yitirirsin!" Ve birden hızla uçmaya başlıyorum. Yargımeleğimi öfkelendirmekten çekinerek ağzımı açmıyorum ama, için için de kendimi yiyip bitiriyorum: "Ya şiirim? Ya şiirim arkamdan gelmiyorsa..."

Derken dönüp arkama bakıyorum.

Roni Margulies

YABAN

Erzincan'da en çok
Kavak dölleri çekmişti dikkatimi;
Nedendir hâlâ bilmem:
İstanbul'da kavak mı yoktur,
ben mi fark etmedim hiç?

Bir de kargalar.
Havalandılar mı talim alanından
Yağmur bulutuna dönüşürler adeta,
Karartırlardı havayı bir an.
Hiç görmemiştim o kadarını bir arada.

Erken saatlerinde sabahın
Yamaçlardan aşağı bir rüzgâr
Vahşi atlar gibi dörtnala
Ezer geçerdi üzerimizden.
Aynı gün güneş açardı sonra.

Ve o güneşin sıcağı var ya
(dağ başındaki karlara nazire),
dokunulmaz olurdu birden namlular!
Ne sıcağı sıcağa benzerdi,
Ne soğuğu bildiğim soğuğa.

Uzak bir nöbette unutulmuş gibiydim
Yanlışlıkla alınıp da yabancı bir orduya.

S I R

Vüs'at O. Bener

Yarın: Umutların, kestirimlerin, beklentilerin iskambil piramidi!

Uzandığı demir karyolada uyuklayan karısının huzur sıvanmış gibi ağarık yüzü. Doğasının çıkardığı engele karşı yürütülecek sonucu kuşkulu savaşta başarı kazanılacağına inanmış göründü bu kez, doktorun ağırlığı karamsar sözlerine karşın.

Genel kanıya uygun olsun olmasın, hiçbir amaca yöneltemedikleri, dayanmaya bile dayanamayan, sürekli sataşkan yaşamlarını; günah keçisine dönüştürecekleri bir canlı, elinde büyülü değnekkaypaklığı sugötürmez mutluluğa yönlendirecek edilgin aklınca, tek seçenek bellediği ortak, kösnül edimlerinin somut kanıtı.

Vurgun yemiş de olsa, durulmayan iç bulantısını inilti koridorunun duvarına asılı resimdeki yılışık hemşirenin "susun!" uyarısında dindirmeye çalışıyor. Beter olumsuzluk kapılarında ona göre. Olası yıkımın altından kalkamayacağı açık. Bu saksı çiçeği de kurursa, gerdiği yaydan fırlayan ok, hedefini şaşırmazsa, onu vuracak. Vurabilse, rahatlayabilse. Çenesini sıvazladı: Sağlık sorunuydu önemsediğim, çözümlenmesi gereken. Demek hâlâ çözüm arayabiliyor.

Bomba taşıyorsun karnında. Maazallah, büyük bir kanama...çok geç kalmışsınız...bilemeyiz, açılınca anlaşılır...içi çürümüşse elmanın...açık söylüyorum, tümünü alacağız...hiç değilse...umarım rahim içini sarmamıştır. Öyleyse işimiz basit...tıkalı kanalları da açarım...

Kaç ünlü doktor dolaşmışlardı oysa, sınırlı gelirlerini kısarak. Anatomi dersleri alındı, erkeğin işlevi de anlatıldı uzun uzun. Pataloglara yollayıp durdular, röntgenler...çeşit çeşit tanı...çürük elma benzetisi! En tok sözlüsü bu... Ödeme kolaylığı da sağlayacak. Hoca, kliniğine taşıyor hastalarını dedirtmem. İlkelerime aykırı. İyidir, Selami Bey'in hastanesi...

İyi akşamlar! Nasılsınız? İçimi çok kolay. Bir dikişte tamam. Hocamız kâğıt gibi olmalı der bağırsaklar.

Elinde şırıngası, tombulluğunu şakıyor.

Sıyıralım...evet...acıdı mı? Hafiftir elim, ha tatarcık konmuş ha... Uykuya geçmeden şu hapı da alacaksın. Deliksiz uyku verir. Top gibi hazır olmalı sabaha...

Nedir o yaptığınız?

Penisilin-Streptomisin karma. Doktor musunuz?

Hayır, merak ettim sadece.

Siz mi kalacaksınız yanında?

Evet.

Yemek gönderteyim size.

Sağolun. Börek çörek bir şeyler hazırlamış kayınvalide.

Sevilir damatlar... Battaniye dolapta. Ha, kısık çalın radyonuzu. Mercimek gözlerini yumup açtı kapıyı çekerken. Bir isteğiniz olursa...

Candan insanlar.

Ya, öyle.

Marşlar çalınıyor peşpeşe. "*Yaşa varol Harbiye...*" "Gürler zaferin teranesiyle..."

Kapat, sıkıldım.

Komite bildirilerini dinleyecektim.

Dinlemeyiver. Surat sallıyorsun, güç vereceğine. Keşke annem kalsaydı yanımda.

Sorumlu benim.

Sevsinler, sana kalsa...

Başlamayalım yine... Ne kaşınıp duruyorsun öyle hart hart...

İsteyerek mi?..fena kaşınıyor...baksana...

Lekeli kızıllık boynuna doğru yayılıyor hızla.

Boğazım! Yutkunamıyorum...dilim...koş dok...

Allah kahretsin! Boğulacak kadın.

Koridor bomboş.

Merdivenlerden üçer dörder atlayarak indi aşağıya. Kimsecikler yok.

Koşun! Gidiyor karım. Neredesiniz? Ne biçim hastane bu!

Yarın, yarını beklemeyebilirdi. Bir ampul bulunamasaydı birkaç dakika daha... Geçici yasını tutabilirdi ancak, yararsızlığını bile bile.

Yalvardı hemşire. O da ertelemeye karar verdi. Bağışlanmazdı gafleti, ağır tehlike savuşturulmuş olsa da...

Bilinci tutuklu karısıyla kucaklaştılar. Peltek mırıltısı kulaklarında. Dua et...dua et...

Bastırılamaz merak; imge ustasının yönettiği ileri sürülebilecek yazgı oyununun karagöz perdesi nasıl kapanacak? Oysa nasıl olsa kapanacak, açılmamacasına.

Direk üçgeni çatıldı. Derisi dingin onun. Sırtında taşımaya yargılı bağasından kurtulamayan doktorun uzayan boynunda, karasıl gözlerinde batıp çıkan sinir kabarcıkları, kırışıklıkları ter oluklarına dönüşmüş suratının.

İşiniz çetin kardeşim. Tanrıya inandığım kadar size inanıyorum, dedi. Alışkın ellerim titredi. Kötü huylu değil bence. Patalojiye gönderdim. Tümünü aldım çaresiz.

Gizleyemem.

O, sussun, benim bildiğimi bilmesin, daha doğrusu bildiğimi ne ona, ne başkalarına açıklamayacağıma güvensin, olabilir mi?

Belki. Onu aldattığımı düşünmezse. Gücümün sınırlılığını kabul edebilecekse.

Tam tersine düşmanlığını kazanacağım. Yine de denerim.

Biri elinin tersiyle piramidi yerle bir edinceye, perdenin açılmamacasına kapanmasına değin mi?

Oysa, bilinenlerin sır sayılamayacağını düşünebilseydiler, sır burgacında boğulmazdılar...

Mahmut Temizyürek

YANLIŞ AVCI KENDİNE BAKIYOR

Son duruş. Her şeyin bir zamanı varmış
İbibik her saat ötmez
Baykuş en son çıkarmış sahneye
Penceresi gündönümüne bakanlar
Sevinirmiş gelişine kırlangıçların
Benim penceremde daracık bir arpacık

Son yakını. Ah ben nasıl da bilemedim
Av neden hayatlara ayarlı
Kar altında ölü buldum yaşlı palazımı.
Kaç kez çölde geyik aradım
Taş parçası sandım iguanaları
Üstümden geçip gitti bukalemunlar
Serçe parmağım uzuyor sandım

Son işaret. Gözün feri yeter sandım
Kaçan tavşanları yakalamaya
Karşı kaldırıma geçiyorken kör oldum

Son yanlış. Ah birinde yolum şaşırdım
Bana yol gösterdi kanadını kırdığım karga
Kulübemi buldum bulmasına ya
Önemsiz bir yanlış oldum baştan sona

KARIŞIK KIŞ MANZARALARI

Şavkar Altınel

Glasgow'da yaşadığım yıllarda bir gün. Sabah uyandığımda evin içi buz gibi, yüzümü yıkarken lavabonun muslukları neredeyse elime yapışacak. Oturma odasına geçip, duvara monte edilmiş tabii gaz sobasını yakıyor ve havayı kırmaya çalışıyorum. Saat ona doğru ilk tanecikler beliriyor, ardından lapa lapa kar yağmaya başlıyor, dışarısı beyazlandıkça içeriye de yoğun bir aydınlık doluyor.

Öğleden sonra bir kez daha başlayan kar, hava kararırken diniyor. İçki dolabını karıştırıp bir şişe "Famous Grouse" viskisi buluyor ve bir bardağa üç parmak doldurup cama gidiyorum. Sokak lambalarının sarı ışığının altında bir iki tekerlek ve ayak izinden başka hiçbir şeyin bozmadığı engin bir beyazlık ve pamuğa sarılmış gibi duran, biçimleri yumuşayıp boyları büyümüş, park etmiş arabalar. Karın muzipliğiyle ilgili o söz Thoreau'nun muydu, Emerson'ın mı? Bunu hatırlamaya çalışarak viskimi yudumluyorum.

Daha öğlenin üçü bile değil, ama dışarısı neredeyse karanlık. Valikonağı Caddesi'nin kasvetli apartmanlarında tek tük ışıklar yanıyor. Kurşun rengi gökyüzünden saatlerdir kar inmekte; sınıfın içinde uykulu bir hava, çıtırdayan kaloriferleri dinliyor ve dilbilgisi dersinin bitmesini bekliyoruz.

Kapı açılıyor, okul müdürünün İngiliz olması nedeniyle "Türk Müdür" olarak bilinen müdür yardımcısı içeri giriyor. Dersin kısa bir süre için bile olsa durmasından memnun, miskinliğimizi üstümüzden atıp sandalyelerimizi gürültüyle geri itiyor ve ayağa kalkıyoruz. Türk Müdür her zamanki sinirli haliyle oturmamızı işaret ediyor, sonra İstanbul Milli Eğitim Müdürlüğü'nün ağır kar yağışı nedeniyle şehirdeki tüm okulları bir dahaki haftanın başına kadar tatil etmeye karar verdiğini bildiriyor. Öğretmenin iznini beklemeden kitaplarımızı, defterlerimizi, kalemlerimizi çantalarımıza tıkıp dışarı fırlıyoruz. Bir anda merdivenler konuşan, gülen, birbirlerini

iten öğrencilerle doluyor.

Hulusi'yle ben bahçede kartopu oynamaya başlayanlara katılmayıp okulun kapısından çıkıyor ve dikkatle dik yokuştan aşağı iniyoruz. Caddede havada is ve soğuk kokusu var. Bir süre Nişantaşı'na doğru yürüdükten sonra Lebongu Pastanesi'nin köşesinden sapıyoruz. Camlı kapının ardında pastanenin Arnavut sahibi Vasil kasada oturuyor, ama Rum eşi görünürde yok, Ömer adlı bıyıklı garsonla arkadaşı Lütfü'nün servis yaptığı masalı bölüm her zaman olduğu gibi genç çiftlerle dolu. O yıllarda Hulusi'ler bize çok yakın oturuyorlar, ayrılırken 5:15 seansına Kent Sineması'na gitmek için sözleşiyoruz.

Evde bir şeyler atıştırıyor, sonra bol paça gri pantolonumu ve elektrik mavisi kazağımı giyiyor ve kalın paltoma sarınıp yeniden sokağa çıkıyorum. Hulusi'lerin apartmanının önüne karı eritmek için kömür parçaları atmışlar. Kapıda duruyor ve zile basıyorum. Otomatiğin aydınlattığı merdivenlerde Hulusi'nin önce pabuçları, sonra bacakları, sonra sarı paltosunun üstünde yüzü beliriyor, yola koyuluyoruz. Ara sokaklarda kar ayaklarımızın altında gıcırdıyor, ama Rumeli Caddesi'nde kaldırımlarda kardan çok çamur var. Opera Plakevi'nin önünden geçerken alçak vitrine doğru eğilip yeni çıkan long-playlere bakıyoruz.

Sinemaya vardığımızda gişede kuyruk yok. Her zamanki gözlüklü kadın fotoromanını bir köşeye bırakıp biletlerimizi veriyor, aşağı inip koltuklarımıza yerleşiyoruz. Perde açık, bunun ardındaki "beyaz perde" hazır bekliyor. Birinci, ikinci, üçüncü gonglar çalıyor, ışıklar sönüyor, film başlıyor. Antraktta birer hindistancevizli Koko yiyor ve garip bir hovardalık duygusu içinde, pahalı olmalarına karşın, birer de Bostay Şeftali Suyu içiyoruz.

Filmin ikinci yarısı da bitip dışarı çıktığımızda iyiden iyiye akşam olmuş. Biz içerideyken yine kar yağdığı anlaşılıyor. Zincir şakırtıları içinde ağır ağır caddeden inen köhne otobüslere ve meyilli yan sokaklardan çıkmaya çalışırken patinaj yapmaya başlayan arabaları itmeye çalışanlara ilgiyle bakarak önce Osmanbey'e, sonra da hızımızı alamayıp Harbiye'ye kadar yürüyoruz.

Valikonağı Caddesi bembeyaz ve alabildiğine tenha, arada tek bir araba geçip Nişantaşı'na doğru uzaklaşıyor. Yolun solundaki yüksek apartmanların sımsıkı kapalı kapılarının ardında mermer basamaklı, loş giriş holleri ve eski asansörler görülüyor. Konak Sineması'nın kapısının üstündeki büyük film afişinin köşelerinde kar birikmiş, karşıdaki kışlanın önündeki nöbetçilerin gövdelerinin ön kısımları meydanda, arkaları kırmızı beyaz çizgili kulübelerinin içinde. Harbiye Parkı'nın buz tutmuş girişinde bir iki çocuk toplanmış kayıyorlar. Önce biraz çekimser bir biçimde de olsa,

Hulusi de çömelip kayıyor. Ardından ben de deniyor ve bu gibi işlerdeki geleneksel beceriksizliğimle sırtüstü düşüyorum. Canım fena acıyor, ama neşem bozulmuyor.

Karşı kaldırıma geçip oradaki mobilyacılara bakıyor ve ileride kendimiz ev döşediğimizde neler alacağımızı tartışıyoruz. Nejat Yalkı'nın "International Bookstore"u kapanmış; kafes biçiminde bir kepengin koruduğu ışıklı vitrinde Agatha Christieler, Leon Uris'in kapkalın *QB IV*'u ve *The Bestseller* diye bir roman var. Bu sonuncusunun adının kurnazlığı bizi epey güldürüyor. Sonra Dilberler'in köşesindeki gazeteciden birer gazete alıp evlerimizin yolunu tutuyoruz.

Ertesi günkü gezimiz bizi Levend'e götürüyor. Buralarda kar "dizboyu" olmasa da ayak bileklerimizi aşacak kadar. Boş bir arsanın önünden geçerken kollarımızı açıp geriye doğru düşüyor, sonra da ayağa kalkıp birbirimizin sırtını silkeleyerek karda kalan "kalıp"larımıza bakıyoruz. Hulusi profesör olan babasının aldığı bir araştırma.bursu nedeniyle çocukluğunda ailece Boston'da geçirdikleri yıl nasıl bir kezinde okuldan dönerken karda düşüp kendinden geçtiğini ve yoldan geçen biri tarafından yarı donmuş bir halde eve getirildiğini anlatıyor. Bunları dinleyen ben daha hiç Türkiye'den dışarı çıkmış değilim.

İlerledikçe yürümek daha da güçleşiyor, ama buna aldırış etmeden, düşe kalka, o dönemde hâlâ gecekondudan biraz hallice evlerle kaplı olan Etiler sırtlarından Bebek'e doğru inmeye başlıyoruz. Altımızda Boğaz'dan uzun Rus tankerleri ve Şehir Hatları'nın beyaz vapurları geçiyor, arada bir bir gemi düdüğü karşı kıyının karla kaplı yamaçlarından yankılanıyor; değil ilk Boğaz Köprüsü, ayakları bile henüz ortada yok, iki kıyı arasındaki tek bağ yüksek pilondan ötekine uzanan elektrik telleri.

Bir yıl sonra okul değiştirdiğimizde her gün Bebek'e gidip gelmeye başlayacağız, ama burası henüz bizim için oldukça yabancı bir semt. Caddeye vardığımızda çevremize bakınıyor ve karşıya geçiyoruz. Yazları önüne açığa masalar konan muhallebici bomboş. Biraz ilerideki parkta salıncaklar toplanmış, tahterevalli bile tabanından sökülüp götürülmüş ve bu arada yerlerdeki karlar da kürenip derli toplu bir biçimde bir köşeye yığılmış.

Görünürde kimse olmamasından cesaret bulup, "Kar Yayma Çalışmaları" adını verdiğimiz bir oyuna başlıyoruz hemen. Önce kürenmiş kar yığınına tekme üstüne tekme yağdırıyoruz. Yığın kürekle vurulup sıkıştırıldığı, sonra da donmaya başladığı için hemen dağılmıyor, ama epeyce uğraştıktan sonra onu birer kardan adam gövdesi büyüklüğünde sekiz on parçaya bölmeyi başarıyor, ardından da bu parçaları gözümüze kestirdiğimiz noktalara taşıyoruz. Bu çabalarımız sırasında soğuğa karşın terlemeye baş-

lıyor ve paltolarımızın düğmelerini çözmek zorunda kalıyoruz, ama bunlar bizi yıldırmıyor. Taşıma bittikten sonra kardan adamların üstünde tepinme faslı başlıyor ve bu yolla elde ettiğimiz daha küçük parçaları da ayaklarımızla ezip yayarak, kürenmiş karı elimizden geldiğince yeniden parka dağıtıyor, sonra da güç bir iş becermiş olmanın kıvancı içinde çıkıp gidiyoruz.

Sahilden Akıntıburnu'na doğru yürürken yüzlerimiz soğuktan kıpkırmızı, kar taşımaktan donan parmaklarımız sızlıyor ve pantolonlarımızın paçaları iyiden iyiye ıslak, ama halimizden memnunuz. İkimiz de on beş yaşındayız ve kendimizi büyümüş olarak görüyoruz, dünyanın artık bize ait olduğundan kuşkumuz yok, üstelik daha üç gün boşuz, her şey olması gerektiği gibi. Birkaç yıl sonra Wordsworth'ün, çocukluğunda İngiltere'nin donmuş göllerinde arkadaşlarıyla birlikte paten yapışlarını anlatan dizelerini okuyorum:

Ve o buz gibi mevsim geldiğinde
Güneş battıktan sonra evimizin camları
Alacakaranlığın içinden uzaklardan parlarken
Aldırmazdım hiç beni çağıranlara...

Aklıma "Kar Yayma Çalışmaları" geliyor.

Yoğun bir sınav haftasından sonra Chicago'da bir sömestr daha sona eriyor. Odamın kapısını kilitliyor, valizimi alıp yatakhanenin merdivenlerinden iniyorum. Dışarıda 59. Sokak'la 60. Sokağın arasındaki "Midway" denilen çukur yeşil alanın ağaçları çırılçıplak, bölgenin Kızılderililer'den de önceki gerçek sahipleri gri sincaplar yuvalarına çekilmişler, ölgün otlar yer yer karla kaplı. Köşebaşındaki, üstünde "US Mail" yazan posta kutusunun kapağını açıp Türkiye'ye, annemlere yazdığım mektubu içeri atıyorum. Birazdan şehrin sarı yeşil taksilerinden biri geliyor (Glasgow'a yerleştiğimde oradaki otobüslerin de tam bu renk olduğunu görüp bu rastlantıyı ilginç bulacağım), arka koltuğa geçiyorum, yola koyuluyoruz.

Michigan Gölü'ne paralel olarak uzanan Lake Shore Drive'da her zaman olduğu gibi rüzgâr arabanın çevresinde uğulduyor. Gölün karaya değen sığ kısımlarının donmak üzere oldukları belli. Soğuk, soyguncularla uyuşturucu madde satıcılarını kıyıdaki küçük parklardan kovmuş, banklarda oturan yok. Sonra ileride ünlü "Loop" semti beliriyor, gökdelenler tüm

çarpıcılıklarıyla kış göğünün altında yerlerini alıyorlar.

Ortasında görkemli bir Noel ağacı duran, kalabalık tren istasyonunda bir beklenti havası esiyor. Ellerinde hediye paketleriyle kapıdan giren yolcular geçici olarak bile olsa Watergate ve "Enerji Krizi" endişelerini unutmaya hazır gibiler.

"En canlı anılarımdan biri Noel zamanı önce okuldan, sonra da üniversiteden Batı'ya dönmekle ilgili. Chicago'dan öteye gidecek olanlar bir aralık akşamı saat altıda eski, loş Union Station'da toplanıp, çoktan kendi tatil neşelerine gömülmüş bir iki Chicagolu dosta çabucak veda ederlerdi. Miss Şu ya da Bu'nun işlettiği özel okullardan dönen kızların kürk paltolarını, donmuş solukların hırıltısını, ileride eski bir tanıdık gözümüze çarptıkça başlarımızın üstünden yaptığımız işaretleri, karşılaştırılan davetleri —'Ordwayler'e gidecek misin? Herseyler'e? Schultzlar'a?'— ve eldivenli ellerimizde sımsıkı tuttuğumuz uzun, yeşil biletleri hatırlıyorum... Benim Orta Batım buydu — buğday tarlaları ya da büyük ovalar ya da İsveçli göçmenlerin kayıp kasabaları değil, gençliğimin beni geri getiren, heyecan verici trenleri." - Fitzgerald, *Muhteşem Gatsby.*

Ama benim yolculuğum Minnesotalı romancının kuşkuyla baktığı Doğu'ya. Kalkış saatlerini bildiren büyük, siyah, elektronik panoya bakıp, herbirinin adı şirket adları gibi "Limited" sözcüğüyle son bulan trenlerin arasında kendi trenim "Broadway Limited"i buluyor ve çıkış kapısında biletimi gösterip çıplak, beton bir rampadan aşağı iniyorum. Tekerleklerinin arasından arada bir uzun bir tıslamayla buhar bulutları yükselen alüminyum vagonlar istasyon binasının altında kalan karanlık peronun kıyısında donuk donuk parlıyorlar.

Demiryolları işletmesinin yabancılara uyguladığı indirim sayesinde tek kişilik bir yataklı kompartmanım var. Hareket etmemizin üstünden çok geçmeden akşamın lacivert karanlığı bastırıyor. Düdük çalarak damları karlı fabrika ve depoların önünden geçip şehirden çıkıyoruz. Vagon restoranda çabucak bir şeyler yiyip döndükten az sonra kapı vuruluyor, zenci bir kondüktör içeri girip ustalıkla yatağımı yapıyor. Pijamalarımı giyip ütülü, temiz çarşafların arasına uzanıyor ve ışığı söndürüp dışarıdan geçen ağaçlara, tarlalara, çiftlik evlerine ve silolara bakarak uykuya dalıyorum. Bir daha gözlerimi açtığımda Fort Wayne'deyiz, sonra Bucyrus, Mansfield, Youngstown, geceboyu birbirlerini izleyen, bir eyaletten diğerine atlayan yerleşim yerleri.

Sabah Pennsylvania'da toprak görünmeyecek biçimde kar var. Bu ortamda üniversite kasabası Swarthmore'un küçük istasyonu fırçalanmaktan aşınmış döşeme tahtaları ve göbekli odun sobasıyla geçen yüzyıl sonu Amerikası'nın kış aylarında dış dünyayla bağıntısı kesilen bir köşesinde,

yerlilerden birkaçının her gün toplanıp sohbet ederek baharı bekledikleri bir bakkal dükkânı gibi duruyor. Valizimi gişedeki adama bırakıyor ve kampüse girip Ekmel'i buluyorum, birlikte her Noel bizim için kiraladığı iki katlı, ahşap öğrenci kulübüne gidiyoruz.

Akşam Ekmel kitaplıktaki işine gittikten sonra Ahmed, Harvard'dan geliyor. Kucaklaşıyor ve oturup dışarıdaki kara bakarak birbirimize görüşmeyeli yaptıklarımızı anlatıyoruz. Ahmed, eşyalarını bırakmak için yukarı çıkınca yiyecek bir şeyler hazırlıyor ve bodrumdaki televizyonlu ve bilardo masalı "dinlenme odası"nda bulduğum iki şişe kırmızı şarapla altı kutu birayı masaya koyuyorum. Bu böyle bir gece için yeterli olabilecek bir miktar gibi durmuyor, ama idare etmekten başka çaremiz yok ve biraz sonra dönüp bize katılan Ekmel'in içkiyle fazla arasının olmaması nedeniyle, gerçekten de idare ediyor ve umduğumuzdan daha dumanlı bir biçimde yatmayı beceriyoruz.

Ertesi gün öğlene doğru uyandığımızda Ekmel yine işe gitmiş. Hemen kalkıp giyiniyor, büyük siyah paltomu sırtıma geçiriyor ve uzun saçlarımı oturma odasında bulduğum, kime ait olduğu belirsiz bir kukuletayla örtüyorum, Ahmed de Boston'dan getirdiği, içi kürklü yeşil parkasını giyiyor, birbirimizi süzüp görünüşümüzün fena olmadığına karar veriyor ve yola koyuluyoruz. Niyetimiz yirmi bir yaşından küçüklere içki satılmasını yasaklayan püriten Pennsylvania yasalarını başarıyla çiğneyebilmek için üniversiteden uzaklaşıp hemen öğrenci olduğumuzun varsayılmayacağı bir yerlere gitmek.

Swarthmore'dan on beş-yirmi dakika uzaktaki Media, tek katlı dükkânların yan yana dizili olduğu ana caddesinde henüz Japon otomobil endüstrisine yenik düşmemiş kocaman Chevroletler ve Fordlar gezinen, herkesin birbirini tanıyabileceği kadar küçük bir kasaba. Bana insanlar sokaklarda dostlarına iyi Noeller dilerken göz ucuyla da bizi süzüyorlar gibi geliyor.

Biraz dolaşıp bir içki bayii buluyor ve içeri girip taşıyabileceğimize inandığımız kadar şarap ve bira yükleniyoruz. Tabii olduğunu umduğumuz bir tavırla yaklaştığımız kasadaki genç kadın önce duraklar gibi oluyor, ama sonra ya böylesine iyi müşteriler olduğumuzdan, ya da zaten yirmibirimizi doldurmamıza fazla kalmadığı için yaşımız tamam göründüğünden, kimlik sormadan paramızı alıyor. Rahatlamış bir biçimde kapıdan çıkıyor ve dışarıda bekleyen bir polis arabasının yanından başlarımızı dimdik tutarak geçip geri dönüyoruz.

Böylelikle başlayan alkol kürümüz, arada bir Media'ya gidip stoklarımızı yenileyerek, iki haftadan fazla sürüyor. Her akşam altıya doğru masaya oturuyor, üçe dörde kadar içiyor, sonra on-on iki saat uyuyor, kalkınca,

bir süre bekleyip kendimize geldikten sonra, kaldığımız yerden devam ediyoruz. Gecenin geç saatlerinde sarhoşluğumuz ilerledikçe söz hep Türkiye'deki hayatlarımıza, birlikte geçirdiğimiz ortaokul ve lise yıllarımıza geliyor. Ahmed duvarın dibine üst üste dizdiğimiz boş bira kutularına bakıp, konuşurken vurguları yanlış yerlere koymasıyla ünlü eski bir tarih öğretmenimizin sesiyle, "Timur fethettiği şehirlerde kafalardan pir-a-mit'ler yaptırmıştır," diyor. Arada bir Ekmel'in benim hiç utanmadan "Sarı Tehlike" adını taktığım Malezyalı kız arkadaşı ya da Swarthmorelu başka bir tanıdığı uğruyor, ama bize dayanamayıp fazla kalmadan gidiyorlar.

Yine de "Sarı Tehlike"yle onun arkadaşı Çek bir kızdan Yılbaşı'nı, tatile giden bir profesörün kendilerine emanet ettiği evde geçirme teklifi alıyoruz. Bir Malezya yemeği yeniyor ve değişik üniversitelerin eğitim sistemlerinden, kıtalararası uçak fiyatlarından ve profesörün birkaç gün önce araba çarpan, ama veterinerde geçirdiği ameliyattan sonra şimdi iyi olan köpeğinden konuşuluyor. Şarap şişeleri boşaldıkça birbirimize duyduğumuz yakınlık artıyor, yeni yıla sıcak bir hava içinde giriyoruz. Gece bitip Ekmel ve Ahmed'le dışarı çıktığımızda gök berrak ve yıldızlı. Karlı yolun iki yanındaki evlerin bahçelerinde plastik İsa'lar, Meryem'ler, havariler var, pencerelerin çevrelerinde renkli Noel ışıkları yanıyor. Üçümüz, ellerimiz ceplerimizde, sessizce yan yana yürüyoruz.

İki gün sonra, kendisiyle Boston'a gelip Chicago'ya oradan dönmemi öneren Ahmed'le birlikte Ekmel'e veda ediyorum. New York'ta tren değiştirirken birkaç saat beklememiz gerekiyor, çıkıp Beşinci Cadde'de dolaşıyoruz. Boston treni daha Stamford'a varmadan akşam çöküyor. Ahmed başını geri atıp gözlerini yumuyor, ben tekerleklerin tekdüze sesini dinliyor ve uzaklardaki ışıklara bakıyorum. Giderek içime garip bir, hareket ediyor ama hiçbir yere gitmiyor olmak duygusu yayılıyor. O an, ileride Amerika'yı düşündüğümde aklıma hep bu tatilin geleceğini seziyorum.

Başka bir Noel öncesi Berkhamsted'de Londra'ya inmek için tren beklerken bu kışlarla birlikte başkalarını da hatırlıyorum: Viyana'da Hofburg'un karşısındaki büyük pazar, çıplak ampullerin aydınlattığı sergiler, eldivenli ellerini oğuşturan satıcılar, çığırtkan bir laterna müziği; Münih'ten Hamburg'a giden trende iki *Bundesbahn* görevlisi kompartmana giriyor, ileride karlar altındaki kırların içinden geçen yüksek tel örgüyü gösterip, "Doğu Almanya," diyorlar; Madrid'de bulanık bir kasım, büyük, gri bir caddeye

bakan eski otelin camları geceleri donuyor...

Tren geliyor, binip cam kenarına oturuyorum. Rayların kıyısındaki çalılıkların arasında kuşlar yiyecek bir şey arayarak sekiyor, ama görünürde başka canlı yok; otoyolda trafik Londra'ya doğru akıyor. Turgenyev'in sürgünde içindeki son yaratıcılık kırıntıları da tükenmeye başlarken söylediği sözü düşünüyorum: "*Çalışabilmek için kışa ihtiyacım var; Rusya'ya özgü o dondurucu soğuk olacak, ısıran, yakan bir soğuk, buz kristallerinin cama çevirdiği ağaçlar...*" Çalışabilmek, oturup yazabilmek, sürekli olarak geçip giden bu hayatı israf etmemek için gerekli olan şey bu kadar basit olabilir mi?

Londra'da hava kararana dek dükkân dükkân dolaşıp hediye alışverişimi tamamlıyorum. Sonra, tam artık bir pubda bir şeyler içmeyi hak ettiğime inanmaya başlamışken, aklıma Noel kartları da almam gerektiği geliyor, kalabalık bir *department store*'a girip yürüyen merdivenle bodrum katına iniyorum. Kartlar konularına göre zarflarıyla birlikte deste deste kutulanıp bir masanın üstüne konulmuş. "Dinsel Tablolar"la "Garfield"e boş verip üstünde "Karışık Kış Manzaraları" yazan kırmızı bir kutuyu açıyorum. Pudra şekerine benzeyen ince bir karın örttüğü bir çam ormanı, kızak kayan çocuklar, ağaç dallarından bir çitin ardında ufka doğru uzanan bembeyaz bir tarla; belleğin geçmişin karanlığından çekip aldığı anılar gibi duygusal, nostaljik, üstlerine gelişigüzel bir biçimde yaldız serpiştirilmiş görüntüler. İçimden ucuz hilelerine ve "hayat" diye sundukları yapaylığa gülmek geliyor, ama çevrede daha dişe dokunur bir şey de olmadığı için mecburen bir kutu alıp bir torbaya koyduruyorum.

Dışarıda hava kar yağmasına elvermeyecek kadar soğuk. Işıl ışıl vitrinlerin önünden geçenler kendilerini sımsıkı sarıp sarmalamışlar. Yakamı kaldırıp yürümeye başlarken aklıma bu yıl kırkımdan gün almaya başlayacağım geliyor; buğulanan soluğuma bakıyor ve ne kadar çabuk dağılıp yok olduğuna şaşıyorum.

EDEBİYAT • TARİH • POLİTİKA • FELSEFE

DEFTER

BAHAR/YAZ 1993 YIL ALTI SAYI YİRMİ

Sayı 20, Bahar / Yaz 1993